


DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



Lith. Anst. v. J. G. Bach, Lpzg.

Arnold Ruge

[illegible]

[illegible]ntliche Werke.

[illegible]

Ma[illegible]

Verlag von J. P. Grohe.

1847.

161 2 [illegible]

Arnold Ruge

Arnold Ruge's

sämmtliche Werke.

Zweite Auflage.

Mit dem Portrait des Verfassers.

Erster Band.

Geschichte der Deutschen Poesie und Philosophie seit Lessing.

Mannheim.
Verlag von J. P. Grohe.
1847.



Buchdruckerei von Heinrich Hoff in Mannheim.

Dem Andenken

Theodor Echtermeyers.

Dieser Band sei ihm gewidmet. Ich könnte ihm alle viere widmen. Denn seiner Anregung verdanke ich alle die Studien, aus denen sie entsprungen sind, alle die Erfolge, die sich an die Arbeit jener Zeit knüpfen und den ehrenvollen Haß unsrer Feinde, der ihm durch seinen frühen Tod entging, mir nun aber gewiß als unbestrittenes Erbtheil zufällt. Ich trete sie an, diese Erbschaft, und zugleich erneuere ich den ganzen Proceß, den wir damals vor dem Publicum anhängig machten, in meinem eignen Namen.

Dazu hab' ich Echtermeyers Studien, soweit er sie in unserem Manifest gegen die Romantiker niedergelegt und soweit sie meiner jetzigen Ansicht der Sache entsprechen, benutzt, in dem ersten Buch die Partie über die Stürmer und Dränger und Jung Stilling, in dem zweiten eine Partie über Göthe und Jean Paul, beides tritt hier

jedoch in einen neuen Zusammenhang. Im dritten Buch ist seine Charakteristik Schellings in vielen Punkten benutzt; doch hatte ihn Echtermeyer, nach der damaligen Auffassung der neuesten Philosophie, gegen Fichte zu sehr hervorgehoben und ihm im Anfange das Verdienst zugeschrieben, „die Richtung von Novalis dem denkenden Geiste zugeführt zu haben," während es sich doch sogleich zeigt, daß Schellings „intellectuelle Anschauung" nicht als ein Fortschritt über Fichte's „intellectuelle Anschauung", sondern ein entschiedener Abfall vom Denken in die Vision ist, wie dies auch schon Hegel ganz richtig bemerkt hat, d. h. Schelling führt in der reactionären Richtung von Novalis vielmehr aus dem denkenden Geiste heraus. Echtermeyer erließ es Schelling nicht, ihm den Abfall von der Philosophie nachzuweisen; er that dies aber

mehr in der Entwickelung dieses Mannes zu seinen Consequenzen, als in seinem ersten frischen und anregenden Auftreten. Der Abfall ist von vorneherein entschieden. Novalis und nach ihm Schelling reagiren erst ohne es zu wissen, dann wissentlich gegen das Fichtische Freiheitsprincip, und sind die Väter der Romantik.

„Die Tradition der Salons und der romantische Katechismus" beruht auf speciellen Studien, die Echtermeyer in seinem Umgange überall mit feiner Beobachtungsgabe gemacht hatte und die damals unter uns vielfach besprochen und an den Romantikern unserer Bekanntschaft bewährt wurden. Die Fassung dieser Partie war gleich Anfangs nicht von Echtermeyer, der Stoff vollständig; denn er war nun einmal Virtuos in dieser Beobachtung und in der unausgesetzten Bereicherung seiner romantischen Curiositätensammlung. Auch bei der Tieck'schen Novel-

listik und der Darstellung von Gentz bitte ich die Herrn Romantiker, sich Echtermeyers zu erinnern.

Ich habe die Darstellung des Ganzen von einem freieren Gesichtspunkte aus unternommen, sie ist dadurch besser und wahrer geworden; aber ich verhehle es nicht, daß dies nur ein Verdienst der Zeit ist, die ich noch mitgelebt und genossen. Der Plan, auch der Plan einer Revision unserer damals gemeinsam vollzogenen Arbeit gehört meinem verstorbenen Freunde, der in diesen Studien viel heimischer und zu weiten Uebersichten vorbereiteter war, als ich es selbst jetzt noch zu sein glaube.

Zürich, den 1. August 1846.

Arnold Ruge.

Unsre

Classiker und Romantiker

seit Lessing.

Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie.

Von

Arnold Ruge.

Inhalt.



Einleitung.

1. Die Aufgabe.

Die Deutschen haben in der Poesie und Philosophie eine Höhe erreicht, die sie unter den übrigen Völkern auszeichnet. Vielleicht sollte es nur für den Augenblick sein, denn es scheint, daß sie rasch wieder herabsteigen.

Wir sind die Zeitgenossen dieses Ruhmes und seiner Gefahr; sollen wir den Ruhm nicht sichern, der Gefahr nicht begegnen? — Es wäre wohl Pflicht, daß Jeder seine ganze Kraft daran setzte; aber ist auch ein Erfolg zu hoffen? Ist es nicht dahin gekommen, daß man den Ruhm für einen Vorwurf und die Gefahr für den nächsten Weg der Rettung hält, indem man unmuthig eine Vergangenheit aufgiebt, die uns nichts, als eine solche Gegenwart erzeugen konnte? Die großen Führer unserer geistigen Bewegung, welche aus der trostlosen Wirklichkeit in das freie Land der Träume und Gedanken auswanderten und über bürgerliche Freiheit und menschliches Recht der Welt nur verstohlen ihr Innres offenbarten, werden schon von Vielen gescholten, als hätten sie mehr geschadet mit dem was sie unterlassen, als gefördert mit dem was sie gethan. Und wenn das politische Elend verheerend durchdringt, alle Gemüther gegen sich spannt, und mit seinem

ganzen Gewicht das theoretische Interesse der Gedanken- und Idealwelt niederdrückt; so ist keine Macht der Welt im Stande, den Verfall der deutschen Poesie und Philosophie aufzuhalten.

Noch stehn wir indessen frei genug, um den Aufschwung zu schätzen und den Verfall von Dichten und Denken auch für ein politisches Unglück zu halten. Benutzen wir daher die Gunst des Augenblicks zu einer Prüfung unserer Lage und zur Musterung unseres Besitzes, ohne uns von denen irre leiten zu lassen, welche eine Geistesfreiheit verachten, die uns politisch nicht einmal so frei zu machen vermochte, als die Engländer es ohne Philosophie geworden sein sollen. Der Besitz einer theoretischen Freiheit, wie kein anderes Volk sich ihrer rühmen kann, ist nie zu verachten. Und wären wir so tief in der Praxis der Freiheit, als wir weit von ihr entfernt sind, wir müßten die Zeit, uns mit ihrer Theorie zu beschäftigen, für die geeignetste halten, die es geben könnte. Denn nichts ist gefährlicher, als kopfüber in den Strudel einer zweifelhaften Revolution zu stürzen und ohne Stern und Compaß mit den aufgeregten Wellen an jedes beliebige Ziel zu schwimmen. Mögen die Franzosen uns ein Beispiel sein. Sie haben ihre großen Köpfe in der Revolution verschwendet, und die Erinnerung an ihre freie Literatur mit welterschütternden Thaten ausgelöscht. Sie siechen jetzt dahin; und romantische Visionäre, Pfaffen und kleine Männer, wagen es, die große Arena des achtzehnten Jahrhunderts mit ihren Ceremonien

und Intriguen auszufüllen. Oder warum anders sind die Principien der französischen Revolution, ich will nur von denen der Gironde reden, noch nicht wieder erreicht, als weil die Philosophie, aus der jene Principien entsprangen, in den Köpfen der Franzosen erloschen ist? Es ist nicht wahr, daß Ideen nicht untergehn. Hatten doch selbst die Engländer im vorigen Jahrhundert eine freie Literatur und Philosophie! Sie haben die Franzosen, sie haben uns angeregt; und nun, wo ist ihre theoretische Freiheit? Ist sie nicht untergegangen? Werden nicht Byron und Shelley noch im Tode verfolgt?

Diejenigen Politiker, welche uns auch im Abfall von unserer geistigen Freiheit das Loos der Engländer und Franzosen wünschen und uns bigott und politisch frei machen wollen, übersehn nur den kleinen Umstand, daß diese beiden Völker alle ihre Leiden jenem Abfall und der Einseitigkeit ihrer Freiheit zu danken haben. Frei sind sie nur, wo sie frei denken. Und da sie sich in freien Formen bewegen, so reicht überall ihre Praxis so weit, als ihre Gedanken. Nur darin sind sie glücklicher, als wir, daß sie zuerst das Nächste und Nothwendigste, Presse, Rechtsverwaltung, Verfassung, und nicht das Entlegenste aus den äußersten Höhen der Speculation zum Gegenstand ausgebildeter, freier Theorieen gemacht haben. Sie wissen alle, was ein freier Mann sagen und thun darf, und unter welchen Umständen er für seine Reden und Thaten zur Verantwortung gezogen werden kann. Sie

wissen, daß sie nur von geschworenen Männern, die ihres Gleichen sind, gerichtet und nur nach dem Gesetz beurtheilt werden können. Sie wissen, daß sie die Gesetze durch ihre Abgeordneten selber geben, und die Anwendung derselben nie aus der Hand lassen.

Für uns ist es klar: diese Theorieen noch zu gewinnen und die universellen, die wir bereits gewonnen, nicht wieder zu verlieren, darnach müssen wir trachten. Versäume es daher Niemand, mit aller Kraft dazu beizutragen, daß weder die Ideen, noch die Ideale, die wir in unserer neusten Literatur besitzen, verschwinden und verblassen, wenn er auch eben so sehr, wie wir, davon überzeugt ist, daß wir jetzt nichts Eiligeres zu thun haben, als den Engländern und Franzosen den politischen Vorsprung wieder abzugewinnen, den sie voraus haben.

Aus diesen Gründen theile ich hier eine neue Arbeit über unsere Literatur mit, bei der ich das Manifest gegen die Romantik, welches ich mit Echtermeyer zusammen ausarbeitete und in den Jahrbüchern erscheinen ließ, nur für einige Partieen (die von E. werde ich unter dem Text bezeichnen), benutzt habe. Dort war die Hegelsche Philosophie der Maßstab, hier ist es die erreichte Höhe der Poesie und Philosophie, und der Weg, auf welchem jenes Ziel erreicht, so wie die Wendung, um deretwillen sie wieder verlassen wird, bildet hier den Verlauf. Die Freiheit ist das Princip, der Kampf um sie die Methode aller wahren Geschichtschreibung.

2. Die Classiker.

Die freien Männer unter unsern Vorfahren sind Theoretiker. Nicht im Staate, nur in Religion, Kunst und Philosophie können wir nach der deutschen Freiheit fragen. Aber auch die Religionshelden, wie die Reformatoren Luther und Melanchthon, die Pietisten Spener und Franke, Lavater u. s. w., die Herderschen und Kantischen Rationalisten, dann die Schleiermacher, die Daub, die Strauß, lassen sich nicht zu denen zählen, welche die Freiheit wirklich erreicht haben. Die Religion strebt nach Freiheit, aber sie erreicht ihren Gegenstand nie, er bleibt ihr immer das vorschwebende Ideal oder die Idee, welche sie eben verwirklichen will. Die Religion wechselt daher, wie der Zeitgeist, und selbst wenn sie, wie im Christenthum, das wahre Princip aller Ideale, die Humanität, erreicht hat, durchläuft dies so viel verschiedene Formen, als es rohe und sich erst bildende Gemüther zu bewegen hat. Das erreichte Ideal ist ein Gegenstand der Kunst, die erreichte Idee ein Besitz des Gedankens oder der Wissenschaft.

Wird die Idee oder der Zeitgeist, wie in der Religion, zur Herzenssache, so interessiren wir uns sogleich für den Mangel, womit diese Gedankenwelt noch behaftet ist, nämlich daß ihr die Verwirklichung fehlt. Wird dann diese Verwirklichung unternommen und ausgeführt, so wird die Religion zur Politik, die Herzenssache des Einzelnen zur gemeinen Sache des Staats.

Die christliche Religion, welche überhaupt nicht fähig ist, das vorschwebende Ideal künstlerisch zu erreichen und die innerliche Idee, die das Herz ihres Anhängers bewegt, in der Welt oder deutlicher in der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen, bringt es nicht zur Freiheit; die humane Religion aber, welche durch Kunst und Bildung sich den Wunsch ihres Herzens erfüllt, hört auf zu wünschen und wird eine künstlerische oder ethische Realität. In beiden Fällen ist der Freie erst frei, wenn er aufhört religiös zu sein.

Unsere freien theoretischen Vorfahren sind also nur unter den Künstlern und Denkern zu suchen; und sie wären es auch dann, wenn die Religion in allen Herzen den richtigen Inhalt und in allen Köpfen ihren Begriff erreicht hätte.

Wenn dies richtig ist, und die Zeit hat es ja bewiesen, so können in der deutschen Geschichte, in der es keine Staaten und keine Staatsmänner giebt, auch nur Künstler und Denker um die Palme streiten. Können sie es aber auch wirklich? Wird ein unkünstlerischer Denker frei, wird ein Künstler, der nicht denkt, es sein? Gewiß nicht! O meine Freunde, hört auf, an die häßlichen und verzerrten Weisen, hört auf, an die dummen und rohen Schönen zu glauben; und ihr werdet uns Deutschen noch eine große Zukunft zugestehn, ihr werdet finden, daß uns die wahre Freiheit auch theoretisch noch an allen Enden fehlt. Wie viel Werke behaltet ihr übrig, wenn es wahr ist, daß alle, die nicht gelesen werden

können, auch nicht gelesen zu werden verdienen? Ich gebe zu, daß unter den unlesbaren viele nothwendige und noch mehr nützliche sind; aber ich gebe es nicht zu, daß das Tiefste und Wahrste nicht in schöner, vollendeter, warum soll ich nicht sagen, nicht in menschlicher Form erscheinen könne. Was die Griechen in alter und die Franzosen in unsrer Zeit ausgeführt, ist auch den Deutschen erreichbar, und was Einige unter uns erreicht, dürfen auch noch Andere erstreben.

Ich nenne die deutschen Schriftsteller, welche das wahre Princip in schöner Form ausgeprägt, unsre Classiker.

3. Die Romantiker.

Wen müßten wir nun die Romantiker nennen? Alles Uebrige, den unendlichen Haufen, der so oder so unter der Vollendung zurückbleibt? Nein! Man würde damit alles Gewicht auf Talent und Form legen, auf das Talent für die Wahrheit und auf das Glück, sie darzustellen. Wir haben aber nicht von dem Classischen im Allgemeinen, sondern von unsern Classikern, von bestimmten deutschen Schriftstellern, also von einer historischen Form und Vollendung gesprochen. Das Classische und Romantische darf man nicht ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Ursprung erklären wollen. Nennt man die schöne Humanität der alten Welt und die Erscheinung derselben in sicheren angemessenen Formen der künstlerischen und ethischen Freiheitswelt das classische Alterthum, so ist

das romantische Mittelalter, die überschwengliche Sehnsucht und Innerlichkeit des Christenthums, die alle Gestaltung, ja die ganze Welt verschmäht, sein Gegensatz in der Geschichte. Das Christenthum giebt das Princip der Humanität nicht auf, aber es versetzt den Menschen in den Himmel oder, was einerlei ist, in die unerreichbare Innerlichkeit des Gemüthslebens; das Ideal des Christenthums ist der unerreichbare Gott (Christus), das Ideal des griechischen Alterthums war der dargestellte Gott, der schöne Mensch; die Dichter und Künstler machten ihnen die Götter. Die ethische Idee verwirklicht der Grieche im Staat. Der Christ in seiner Sündhaftigkeit kann auch sie nicht erreichen, nur ersehnen und hoffnungslos erstreben. Weder seinen Gott, das Ideal, noch seine Tugend, den Endzweck der ethischen Welt, hat er in seiner Gewalt. Die Befriedigung nennt er die „Versöhnung" der entzweiten Gegensätze (Mensch und Gott, Wirklichkeit und Begriff), die nur von Außen gegeben, nicht durch die eigne Kraft des Menschen erreicht werden kann. Das entschiedene ganze Christenthum will Religion (Sehnsucht, Streben nach dem Idealen und Wahren) sein und bleiben; es will sich weder künstlerisch, noch philosophisch, noch ethisch realisiren lassen.

Im Lauf der Zeit haben Philosophie, Kunst und Staat diesen Widerstand theils verborgen und auf Umwegen, theils durch einen directen Gegensatz überwunden. Die Welt hat sich an dem Alterthum wieder orientirt und humanisirt; sie hat ihre Verworfenheit, die das Christen-

thum behauptete, selbst verworfen und vielmehr die Erreichbarkeit des Idealen, des Wahren und einer ethischen Weltordnung (des freien Staates) zu ihrer Herzenssache, zur Religion gemacht.

Es ist die Aufklärung, welche in allen drei Gebieten, in Kunst, Wissenschaft und Staat, der überschwenglichen unerreichbaren Innerlichkeit (oder Jenseitigkeit) des Christenthums entgegentritt. Die Aufklärung behauptet die Wahrheit der Wissenschaft, die Wirklichkeit der Tugend und Freiheit, endlich die Existenz des Ideals durch die Kunst. Sie geht bei allen drei Behauptungen von den Thaten und Existenzen des classischen Alterthums aus, und ihr Werk beginnt mit den classischen Studien, die ausdrücklich Humanitätsstudien genannt werden, sodann mit der französischen und englischen Philosophie, die sich von der Scholastik losreißt und auf ihre eigenen Füße stellt. Endlich nachdem die Reformation durch die Universitäten und die freie Forschung einen großen wissenschaftlichen Aufschwung herbeigeführt hatte, tritt durch die französischen und englischen „Freidenker" im achtzehnten Jahrhundert das eigentliche Aufklärungszeitalter ein.

Shaftesbury, Hume, Bolingbroke, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, Boulanger, Robinet, das Système de la Nature, wirkten auf Deutschland ein. Unsere Philosophie und Literatur in ihren bedeutendsten Vertretern schließt sich an sie an in Friedrich II., Lessing, Nicolai, Wieland, Kant und so fort.

Die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ist entweder Kritik und Polemik gegen das von Natur und Humanität abgewendete Christenthum, oder positive philosophische Verwirklichung des freien und eignen Wissens, künstlerische Besitznahme der Idealwelt vornehmlich in der Poesie, und politische Erkämpfung der freien ethischen Weltordnung, der Staatsfreiheit. Es ist aber nicht unrichtig, wenn man die freien künstlerischen und ethischen Gestaltungen nicht als ein Geschäft, sondern als eine Folge der Aufklärung betrachtet; man sondert alsdann das Theoretische und das Praktische des neuen Zeitgeistes, dessen Epoche wir mit Einem Wort die Aufklärungszeit nennen.

Gegen diese Epoche der Aufklärung und ihre Producte in Philosophie, Poesie und Politik lehnt sich das Gemüth mit der Sehnsucht nach dem Unbegreiflichen, dem Unendlichen, dem „unerreichbaren“ Ideal und mit dem Gefühl der ethischen und wissenschaftlichen Unzulänglichkeit des Menschen auf. Die Humanität fand man trivial, die Kritik der Religionsmysterien seicht, die Philosophie war bloßer Verstand und mangelhaftes Wissen, die Poesie desto besser, je dunkler, je sehnsüchtiger, je religiöser sie war, Poesie wurde das Wunderbare, das Ueberschwengliche selbst und der Staat ein so unbegreifliches mysteriöses Wesen, daß Alles verkehrt erschien, was verständige Menschen von ihm verlangt und an ihm gethan. Das Christenthum, welches sich nicht in Humanismus auflösen läßt, ist Romantik. In diesem Sinne können wir sagen:

das Princip des Classischen sei der Humanismus, das des Romantischen das Christenthum. Aber das Christenthum, welches sich dem Griechen- und Römerthum entgegensetzte, ist ein anderes, als das moderne Glaubens-, Gemüths- und Sehnsuchtstreiben, welches sich dem Zeitalter der Aufklärung und der Revolution entgegensetzt. Die Romantiker unserer Zeit gewinnen ihre bestimmte Farbe durch den Gegensatz, mit dem sie kämpfen.

Ich nenne unsre Romantiker die Schriftsteller, welche mit den Mitteln unserer Bildung der Epoche der Aufklärung und der Revolution entgegentreten und das Princip der in sich befriedigten Humanität auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Kunst und der Ethik verwerfen und bekämpfen.

4. Nothwendigkeit dieses Gegensatzes.

Kunst, Wissenschaft und politische Freiheit führen den Menschen zu einer Befriedigung seiner Natur. Die Befriedigung währt aber nur so lange, als sein Gefühl oder seine Einsicht mit den erreichten Formen durch die Unruhe der innerlichen Arbeit des Geistes nicht in Widerstreit geräth. Jeder, auch der vollkommenste Zustand befriedigt nicht, wenn er festgehalten werden muß; der äußerlich glückliche Mensch wird eben darum blasirt, weil ihm das Unglück fehlt. Zur Befriedigung ist der nothwendige Gegensatz der Mangel, zur Versöhnung der Zwiespalt. Ueberall wo eine classische Realität in der Geschichte erreicht wird, tritt daher die romantische Opposition auf,

und sie bleibt so lange eine unbestimmte, schwankende, ganz allgemeine Sehnsucht nach etwas Besserem, bis dieses Bessere entdeckt und zum bewußten Ziel des geschichtlichen Kampfes gemacht wird. Ist der Grund aller Romantik das unruhige aufsässige Gemüth, so ist die Ueberwindung dieses Empörers eine neue Epoche der Freiheit und der Befriedigung der Menschheit in ihr. Die Gemüthsunruhe und Sehnsucht ist der Sauerteig der Geschichte.

Hat die Wissenschaft mit Fleiß und Methode ein Problem gelöst, so ist die Welt noch lange nicht geneigt, sich den Erwerb anzueignen, und jede Laune schafft ihr neue Zweifel; hat die Kunst in ewigen Formen die geistigen Tiefen ans Licht gebracht, so führt den Menschen sein Trieb, selbst diese That zu thun, in die Tiefe zurück; hat der Staat eine Form der Freiheit errungen und zum Gesetz erhoben, so ist es das Gesetz selbst, welches die unruhige Seele in ihrem Treiben und Wirken hemmt und beugt. Der letzte Grund aller Bewegung der geistigen Welt ist das Gemüth und seine Willkür. Es beginnt sein Treiben und Gähren lange bevor das Gesetz der Schönheit, der Freiheit und der Wahrheit durch Arbeit und Besinnung in die Welt kommt, und es beginnt mit doppelter Energie zu gähren und zu treiben, wenn ihm dieses Gesetz überwältigend gegenübertritt. Die Willkür des Gemüths in Trieb, Sehnsucht und Leidenschaft ist auf dieselben Güter gerichtet, welche die selbstbewußte Gesetzlichkeit durch ihre

Arbeit erwirbt; das Gemüth und seine Leidenschaft zu schätzen, ist daher Jedem unbenommen, der es nur nicht verschmäht, diese Kraft richtig zu leiten. Das Gemüth für sich aber ist das ungebändigte, naturwüchsige Wesen des Geistes. Seine Neigung und Abneigung, seine Liebe und sein Haß sind unberechenbar, nicht von Gründen der Vernunft bestimmt, sondern in der Natur des Individuums als magnetischer Zug oder als abstoßender Pol gegeben; seine Thätigkeit in der Kunst ist visionär und excentrisch, die von keiner prosaischen Besonnenheit gebändigte Phantasie; dies ist die verwilderte Genialität, die auch in der Wissenschaft als ein zufälliges Umhertappen nach Einfällen und Lieblingsgedanken, nach Aphorismen und Gedankenspänen, in unberechenbarer Naturbestimmtheit erscheint und in der Religion eben die unbestimmte, dunkle Gemüthsbewegung, den Pietismus, oder die phantastische Vision, die Mystik, zum Princip macht, den Enthusiasmus für das Ideal des Humanismus dagegen nicht für Religion anerkennt. Im Staat endlich findet sich der Gemüthsmensch von rationellen Gesetzen beleidigt und gedrückt, er erwartet auch hier Naturbestimmungen und die Willkür seines Herzens wieder zu finden. Die Romantik bleibt bei dieser Einseitigkeit der Gemüthsseligkeit stehn. In ihr laufen die ästhetischen, wissenschaftlichen, religiösen und politischen Fäden zu diesem gemeinsamen Einschlag zusammen und bunt durcheinander, wie denn die unklare Gährung überhaupt, in welchem Gebiete es sei, dieses Flüssigmachen

und dann wieder dieses Persönlichwerden des Substantiellen in dem besonders dafür disponirten, „genaturten" Subject ihr Wesen ist.

Anders ist es, wenn das Gemüth in seiner Bewegung durch den besonnenen Geist gezogen, gebildet und beherrscht wird. Der Wallung, der Phantasie- und Herzensbewegung giebt die Welt und der einzelne Mensch sich hin gerade in den Augenblicken, wo er in der Aneignung seines Gegenstandes arbeitet; ohne diese Begeisterung gäb es keine Geschichte und weder Kunst, noch Wissenschaft, noch Religion; ja die Religion ist ganz eigentlich die Aufnahme des Idealen in das intimste, persönlichste Interesse; aber die Gemüthsgährung, die Begeisterung, die persönliche Betheiligung gewinnt erst ihren Werth und ihre Wahrheit durch die Bändigung, die sie vom selbstbewußten Geiste erfährt: „der Gott im Busen" muß sich nicht bloß fühlen und mit zufälligen Orakeln offenbaren, er muß sich wissen und der besonnene Herr des Busens sein, den er bewegt. Die Gährung des naturbestimmten Geistes, des Gemüthes und der Phantasie, d. h. des Sinnlichgeistigen, hat daher das Selbstbewußtsein sich gegenüber, und je mehr das erregte Subject sich fühlt, desto nothwendiger ist ihm die Erkenntniß, daß sein bestes Besitzthum gerade nicht sein eigenes, sondern ein Allgemeines sei. Zu allen Zeiten ist daher die subjective Willkür und vornehmlich das Getreibe und Gewalle der Gemüthswirthschaft, seitdem es durch den Protestantismus

historische Geltung gewonnen, von der Philosophie ergriffen und zur Raison gebracht worden, wie es seinerseits gegen die Abstractionen der einseitigen Philosophieen den ganzen Menschen mit seinem dunklen Drange geltend machte. Als mit Spener und den ersten Pietisten das Princip der freien Subjectivität, welches die Leibnitz'sche Philosophie in dem Princip des Individuums denkend ergriff, im Gemüthsleben hervortrat und weiter zum Taumel übertrieben und zum Herrnhuterwesen verbildet wurde, da zeigte sich die Wolfische Philosophie mit ihrer Verständigkeit als der Gegner, und als nun wieder dieser verknöcherten Gestalt und der Dürre der deutschen Aufklärung gegenüber die Leidenschaft der Stürmer und Dränger, die Schönseligkeit des Jacobischen Kreises, der anonyme Wurm Hamann's, die krankhafte Frömmigkeit und ihre Empfindsamkeit zum Princip erhoben wurden, stand die Kantische Philosophie dieser Gährung als Bändiger und Bewältiger gegenüber.

Die Schiller-Göthische Poesie ist die classische Form, in welcher mehr als die Bändigung der dunklen Seite des Zeitgeistes durch den klaren vorliegt, in welcher vielmehr die Versöhnung der Leidenschaft, des Gemüths, der Natur mit dem besonnenen freien Geist gefeiert wird. Diese Dichter sind die Heroen des Humanismus, die Freien, die sich selbst beherrschen. Endlich die Romantiker als solche, die das Schelling'sche Princip der Anschauung des Absoluten in der Form phantastischer

und genießsüchtiger Erregung darstellen, bändigt die Hegelsche Philosophie, so wie ihren Nachkommen, den heutigen Pietisten, den politisch-religiösen Romantikern und den Jungdeutschen das wissenschaftliche Bewußtsein unserer Zeit, die gereinigte, von der ihr anklebenden Trübe der Romantik befreite Philosophie entgegentritt. In dieser Gegenwirkung des besonnenen Geistes gegen die trübe Gährung, also gegen die noch unfreie Selbstbefreiung auf dem Boden des Gemüths und der subjectiven Willkür, liegt der Entwicklungsproceß, den wir gegenwärtig durchzumachen haben. Wir sind in ihm, so lange die Romantik politisch herrscht, von dem vollen Genuß einer neuen weltbefriedigenden Geistesbewegung ausgeschlossen. Polemik, Zorn, Andrang gegen die Schranken der Freiheit in allen Gebieten hindern die meisten Menschen selbst an den Versuchen einer künstlerischen Befriedigung, und nur wenigen wird es vergönnt sein, in schönen Gebilden der Phantasie die Zukunft vorweg zu nehmen und den Uebrigen prophetisch vorzuführen. Der Bruch zwischen der romantischen Willkür und der menschlichen Freiheit ist zu einer solchen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit gediehen, daß selbst die theoretischen Formen der Freiheit in Poesie und Philosophie nur noch eine factische, keine rechtliche Existenz mehr haben. Aber die politische Freiheit wird dadurch das Bedürfniß aller Sphären der Gesellschaft, und nur um so sicherer und nothwendiger das Resultat dieser Gährung sein.

Wir haben den Charakter und die Nothwendigkeit

des Gegensatzes der Freiheit und der Romantik nachgewiesen. Wir werden die humanen classischen Gestalten nicht ohne Interesse auf- und untertauchen sehn; aber wir werden die Polemik hier nicht zu unserer Aufgabe machen, sie vielmehr dem nothwendigen Verlauf der Geschichte überlassen. Diese ist so neu, daß sie so gut, als gegenwärtig ist und überall von selbst den Beifall und den Widerspruch hervorrufen wird, von dem die Herzen erfüllt sind.

Erstes Buch.

1. Lessing.

1729—1781.

Lessing ist dafür bekannt, daß er seine Zeit in der Poesie, in der Auffassung und Benutzung des Alterthums, in der Aesthetik und in der religiösen Aufklärung beherrschte. Er wurde selbst von denen anerkannt und verehrt, die wir jetzt zu seinen Gegnern rechnen: ich nenne nur Jacobi, Hamann und Claudius; und wenn auch Nicolai und Moses Mendelssohn durch ihre aufgeklärten Schriften viele Verehrer und große Erfolge erlangten, so gab doch erst Lessings Geist, Gelehrsamkeit und Kraft ihrer Richtung den unwiderstehlichen Nachdruck, der bis auf unsre Zeiten herab wirkt und Stich hält.

Nicolai und die Berliner sind die Sündenböcke der Aufklärung geworden, als die geniale Reaction gegen sie auftrat; an Lessing haben sich diese Genies nicht gewagt, es müßte denn sein, daß man ihre Genehmigung seines eignen Bekenntnisses: „er sei kein Dichter," für eine Kritik nehmen wollte.

Lessings Wirkung ist also eine universelle auch in dem Sinne, daß er die Gegenpartei zwang, wenn nicht

seine Principien, doch wenigstens seinen Geist und seinen Sieg über die ihrigen anzuerkennen.

Dennoch sind alle die Verdienste, die man ihm zuschreibt, noch nirgends unter Einen Gesichtspunkt gefaßt. Man stand ihm zu nah, um seine ganze Größe zu fassen, oder man ließ sich durch die herkömmlichen Eintheilungen der geistigen Thätigkeiten irre machen. Weder die Philologen, noch die Philosophen, noch die Dichter, noch die Theologen, noch die Aesthetiker, — keine Gilde erklärt ihn bei sich für zünftig; und da diese Zünfte noch immer nicht aufgehoben sind, so hat Lessing es büßen müssen, daß er draußen blieb und beiläufig dem Philologen Klotz, dem Theologen Göze und einer Menge Aesthetiker und Dichter den Kopf wusch. Alle die über Lessing geredet, ohne die Schwachheiten der Gilden und Kasteneintheilung los zu sein, sind nicht berufen, ihn zu beurtheilen, und sofern sie noch bis heute darin stecken, wird Lessing auch immer noch nicht verstanden.

Das beste Urtheil ist immer noch das gewöhnlichste, Lessing als Reformator in Kunst und Wissenschaft zu feiern; aber es ist nicht umfassend genug. Oder soll man seinen Antigöze mit zur Wissenschaft rechnen? Es ist doch klar, daß er mit diesen schönen Waffenthaten seiner letzten Jahre, denen wir das avancirteste Wissen und die vollendetste polemische Kunst zuschreiben, dennoch sich nicht an die Wissenschaft, sondern an das aufgeklärte religiöse Bewußtsein der Zeit wendete, und es ist eben so klar, daß er die aufgeklärtesten Theologen immer noch

nicht bis zu seiner Höhe hinaufriß. Konnte ihn doch selbst Herder, der ihm nacheiferte, nicht erreichen; ja, er ahnete nicht einmal, wie viel mehr, als Theologe, sein großes Vorbild gewesen war.

Und was war er denn gewesen? was ist er in Wahrheit? Er hat zu Deutschland die Stellung, wie Voltaire zu Frankreich. Er ist der Patriarch der deutschen Geistesfreiheit. Lessing stellt positiv in Werken des freien Geistes der Kunst und der Wissenschaft und polemisch gegen die kastenartig und in gläubiger Gewohnheit gebundene alte Welt die deutsche Aufklärung dar. Niemand thut es würdiger, edler und tiefer. Er sammelt für Deutschland die ganze humane und freie Geistesrichtung der Zeit in Einen Brennpunkt, und indem er das Fremde und das Antike germanisirt, giebt er zugleich dem Zeitgeist eine neue Gestalt. Er ist ein freier Gelehrter, ein freier Künstler, ein freier Mensch und einer von den wenigen Männern, welche ihre Zeit zu einem Abschluß bringen und dadurch die nothwendige Grundlage der Zukunft werden. Es ist nicht bloß unsere Kunst und Wissenschaft, es ist auch das religiöse und universelle Zeitbewußtsein, welches von ihm ausgeht, und es würde auch das politische sein, wenn Lessing dem deutschen Publicum nicht wenigstens für damals alle Gelehrigkeit in der Politik abgesprochen hätte. Sein Brief an Nicolai, in dem er die religiöse Freiheit unter dem großen Friedrich lobt, spricht sehr bitter über das politische Helotenthum selbst unter dem milden Scepter seines Helden. Und warum

er so fest gegen die Zeloten zu Felde lag? Weil wir keine Hoffnung auf politische Freiheit hätten, so müßten wir wenigstens die religiöse mit aller Kraft aufrecht erhalten. Hätte Lessing dies aber auch nicht selbst mit großem Ernst hervorgehoben, so würde immer noch Jacobi's classische Schrift „Etwas, das Lessing gesagt hat", genug beweisen. Ueberhaupt ist der Eindruck, den Lessings politische und philosophische Denkungsart auf Jacobi machte, ein Beweis mehr für die Klarheit und Gewalt dieses entscheidenden Kopfes; und wie die Erörterungen über die Politik, welche Jacobi an Lessings Worte knüpft, von einem classischen Hauche durchweht sind, der sie vor allen andern Erzeugnissen dieses Schriftstellers auszeichnet, so ist auch die Mittheilung des Gespräches über Spinoza viel mehr, als die Aengstlichen und die Gründlichen darin zu sehen gewohnt sind. Es ist ein kleines Kunstwerk von seltener Wahrheit, es ist, als hörte man beide Männer reden, und die Erörterungen, die sich daran knüpften, haben mehr als ein Verdienst, sie haben die Scheu und die Unwissenheit, von denen der edle Spinoza „wie ein todter Hund" behandelt wurde, hinweggeräumt und mit großer Begeisterung das Problem der Freiheit gegen die Nothwendigkeit in der Bewegung der Substanz geltend gemacht. Und dies Alles knüpft sich an Lessing, dies Alles und noch unendlich mehr, nämlich eben so gut die wissenschaftliche Freiheit der folgenden Philosophen und Dichter, als die gläubige Jacobi's. „Doch Lessing war kein Philosoph." Eben so wenig als er ein Philolog war, aber die Philosophie,

die er kennt und voraussetzt, die er verdaut hat und in Anwendung bringt, ist die beste von allen, welche die Welt bisher erreicht hat, und seine Dialektik eine Schule des Denkens, die alle Compendien der alten Logik übertrifft und auch vor der allerneusten das voraus hat, daß sie kein Compendium, sondern lebendige Bewegung in den Zeitinteressen und weithin wirkendes classisches Beispiel ist. Wenn aber die spätere Generation mit Hülfe aller strengen und überstrengen Philosophie nur in wenigen Köpfen Lessings religiöse, logische und politische Freiheitsformen und -Gedanken wiedererreicht hat; so ist dies nur ein Grund mehr, ihn als den großen Patriarchen unserer theoretischen Befreiung und als einen noch immer lebendigen Lootsen durch alle Klippen der wichtigsten Zeitfragen zu verehren.

Lessing hatte sich von vornherein dem Einfluß der Alten und der freien Lebensluft der Welt hingegeben. Er verlor sich an kein Fach und hielt sich mehr an das Theater, als an die Hörsäle der Universität, mehr an seine eigene Lectüre, als an die Vorlesungen, mehr an das Leben, als an den Schulwust. Er lernte dadurch nur um so mehr; und hatte er den Muth gehabt, dem Herkommen der bürgerlichen Berufswelt zu trotzen, so trat er auch von vornherein mit der Pedanterei der literarischen Welt in Conflict. Er prüfte alle Autoritäten und ließ sich von keiner gefangen nehmen.

Zu der verschwindenden Philister-Periode Gottscheds, der Schweizer und selbst des moralischen Gellert, der eine

ungemeine Wirkung ausübte und bei allen Parteien in Achtung stand, dann zu Hagedorn, Gleim und den übrigen Schriftstellern des Leipziger Kreises, selbst zu Klopstock und Winkelmann, die einen Fortschritt bilden, hatte Lessing die Stellung, daß er die freie und poetische Bildung der Fremden und der Alten in viel weiteren Kreisen übersah und auf sich wirken ließ, und daß er sowohl von der religiösen Empfindlichkeit der beschränkten deutschen Welt, als von der frivolen Autorität der französischen Classicität und Aufklärung frei war. Andere verwarfen an Voltaire die philosophische Freiheit und ehrten sein poetisches Genie. Lessing machte es umgekehrt, er ehrte in Voltaire den freien Denker und den hinreißend klaren Schriftsteller, aber er kritisirte seine Dramen mit unerbittlicher Strenge und befreite die Deutschen von der Dienstbarkeit bei den Franzosen, um dagegen Shakespeare, die Italiener, die Spanier und vor allen Dingen die Alten hervorzuheben. Seine Hamburger Dramaturgie und seine Kritik der französischen Dramatiker war eine förmliche Revolution des Geschmacks. Diese gewaltigen Schläge, welche die Luft wie ein Gewitter reinigten, erweckten die besten Köpfe der folgenden Periode, obgleich es nicht verkannt werden darf, daß manches schwache Gehirn, durch Lessing verleitet, in den Shakespeareschen Urwäldern noch heute ohne Ziel und Compaß umherirrt, und daß die Verkennung Voltaire's und der klaren Franzosen zu einer stereotypen Thorheit geworden ist. Davon trägt indessen nicht Lessing, sondern der Unverstand solcher

Nachfolger die Schuld. Lessing selbst giebt das beste Beispiel der Klarheit und der Classicität in seinen Schriften und Dichtungen, so wie in seiner Anerkennung des Agathon von Wieland, später des Göthischen Werther, in seinem Lobe der Klopstockischen Form und in seinem Tadel der Klopstockischen Ueberschwenglichkeit und religiösen Ungenießbarkeit.

In der Kunst ist Lessing, wie Klopstock und Winkelmann, der Plastik und Formvollendung der Alten zugethan; doch verlor er nicht wie Klopstock den Tact für das Bedürfniß der modernen Formen, er wählte im Nathan den englischen fünffüßigen Jambus und behandelte ihn so glücklich, daß er zum Muster wurde. Der Gehalt aller seiner Dichtungen ist ein rein menschlicher.

In der Religion war er frei wie Winkelmann, der sich nichts daraus machte, katholisch zu werden, um die klare Welt der antiken Plastik den Deutschen aufzuschließen und sich selbst für sein Leben darin zu vertiefen. Lessing endigt seine Einleitung in die Erziehung des Menschengeschlechts mit den Worten: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts; und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiel, nur bei unsern

Irrthümern nicht?" Im Nathan stellt sich diese Ansicht noch gelinder und populärer dar. Sie betrifft das Dogmatische der positiven Religionen, deren symbolischen Gehalt Lessing so wenig verkannte, als er die Mythen und Dichtungen des Alterthums geringschätzte. Aber Mythe, Symbol, Dogma, Poesie war er gewohnt auf die ethische Welt zu beziehen. „Was ist die Absicht des Lustspiels? Die Sitten der Zuschauer zu bilden und zu bessern." Also sogar des Lustspiels? Lessing hat deswegen auch mit seiner ganzen Zeit eine Vorliebe für die Fabel, die das ausdrücklich thut, was die übrige Dichtung eingehüllt will. Der Nathan ist so eine Fabel im großen Stil. Diese Kunstansicht ist im Verlauf der Zeit überflügelt; und doch ist sowohl in Rücksicht auf die Religionen, Mythen und Dogmen, als auf die schönen Kunstbildungen diese Ansicht in ihrem Kern die richtige. Das ethische Ideal, welches die Phantasieschöpfungen, wie die der Religionen und der Kunst ausdrücken, ist ihre Wahrheit. Darum findet Lessing ganz consequent in seinem berühmten Testament des Johannes, das wahre Christenthum sei in dem Ausdruck enthalten: „liebt euch untereinander!" mit andern Worten: das ethische Christenthum sei die ganze Absicht des dogmatischen, das Wesen des Christenthums sei das Menschenthum, und die Liebe, die in jedem Menschen das freie gleiche Wesen anerkennt, sei der wahre Ausdruck der wahren Religion. Dies ist richtig, es giebt kein anderes und kein höheres Ideal, als dieses einfache der Humanität.

Lessing dringt nun auf die Trennung der Philosophie oder Wissenschaft und der Religion. Auch dies ist vollkommen richtig. Die Religion ist die einfache Gemüthsbewegung für das ethische Ideal; die Wissenschaft und die Philosophie dagegen die Erforschung und Auslegung des mannigfachen Inhalts der ethischen und natürlichen Welt. Jacobi theilt uns mit, Lessing wäre Spinozist gewesen. Lessing war mehr als das, er kannte die Alten und hatte ein großes Interesse an Leibnitz, der ihm darum so lieb war, weil er unendlich mehr errathen ließe, als er sagte; aber Lessing ist eine aristotelische Natur: er versenkte sogleich seine Bildung in den bestimmten empirischen Stoff, und sein höchstes Interesse war, diesen zu beleben und zu vergeistigen, während Spinoza's Philosophie doch nur eine Theologie ist. Auch Lessings Anerkennung des Ἓν καὶ πᾶν und der Gebundenheit aller Wesen in der Substanz, wogegen Jacobi mit der Freiheit protestirt, gründet sich zwar auf Spinoza's Princip, enthält aber eine Auffassung der Freiheit, die Jacobi nothwendig mißverstehn mußte, weil er nicht die innere Nothwendigkeit jedes Wesens und des Ganzen, sondern die Unbegreiflichkeit und den geheimnißvollen Anfang aus sich, der schlechthin ein individueller ist, für Freiheit hält. Nur classische Naturen, wie Lessing, begreifen die Nothwendigkeit als Freiheit, auch wenn sie sich die Einheit dieser Gegensätze nicht metaphysisch deducirt haben. Ich rede nicht von der Tagesfrage der Unsterblichkeit, die Lessing darum nicht wünschte, weil er ihren ethischen

Sinn, den unendlichen Werth des Menschen und seinen Anspruch darauf, Zweck der sittlichen Weltordnung zu sein, direct und ohne Symbol in Anspruch nahm.

So führt er alle Gebiete der geistigen Welt in ihre einfache Einheit zusammen, und bildet den Kern der Zukunft, die wohl ausdrücklicher, ergreifender, reicher und als ein mächtiger Baum aus ihm erwächst, aber in Allem, was das höchste Interesse der Menschheit angeht, nichts thun kann, als diesen unsterblichen Kern entwickeln.

---

2. Jacobi.

1743 — 1819.

Die Schriften dieses liebenswürdigen edlen Mannes sind nicht so sehr darauf berechnet, uns seine Zeit kennen zu lehren, als sie es wirklich thun. Jacobi war mit allen hervorstechenden Köpfen seiner Zeit im Verkehr, er hat sich an allen gemessen, und selbst wenn er zurückfällt und, durch sein gemüthliches Naturell gezwungen, an die Spitze der romantischen Richtung gedrängt wird, bleibt er in seinem Herzen ein Freund der Freisten und Besten. Seine Maxime ist durchaus die Freiheit, und wenn es sein Princip nicht ist, so geschieht ihm dies sehr wider seinen Willen.

Friedrich Heinrich Jacobi ist Lessing gegenüber der Befangene, er ist unter Lessing. Dagegen erscheint er freier als Mendelssohn, er steht über diesem Aufgeklärten. Jacobi ist nicht jeder Aufklärung entgegen, er hat vielmehr die Stellung, daß er noch beide Seiten, die der Aufklärung und der Romantik, in sich vereinigt. Entschiedener sind zum Beispiel Claudius und Hamann. Obgleich auch sie noch Lessing mit Achtung und Ehrfurcht betrachten, so wagt es doch Hamann schon, mit seiner gewöhnlichen Unverschämtheit zu sagen: „Im Grunde hätte der Hamburger Oelgötze bei all seiner Dummheit Recht." Jacobi vertheidigt Lessing dagegen mit der

Bemerkung: „Lessing sei aufrichtig und behaupte gar nie, daß er Christenthum habe.“ Lessings Freiheit respectiren sie alle, weil sie wirklich eine ist.

Neben Lessings geist- und kraftvoller Befriedigung in einer werthvollen, ethischen, dichterischen und wissenschaftlichen Welt, die Jacobi imponirte, bot indessen die deutsche Aufklärung auch eine triviale und ungenügende Form dar, mit der Jacobi durch Mendelssohn direct in Conflict gerieth. Mendelssohn und seine Freunde sind mehr Praktiker. Sie suchen einfach den gesunden Menschenverstand, den die Wolfische Philosophie erzeugt hatte, in der Welt geltend zu machen. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit (Deismus), ein gutes Gewissen und religiöse Toleranz gegen Andersglaubende genügt ihnen zur Weisheit und zur Befreiung der Welt. Diese mag dann jeder ohne Sünde genießen und zu seiner Glückseligkeit mit Vertrauen verwenden. Dazu ist sie, dazu sind wir da.

Durch die Panacée des „gesunden Menschenverstandes“ und durch die „Glückseligkeit“ dieser einfachen Genesung von allen Zweifeln und Qualen des Christenthums wird die Aufklärung trivial. Diese Aufklärung befriedigt einen großen Theil der besten Köpfe nicht. An ihr beginnt daher der entschiedene Gegensatz einer neuen Zeit, und alle Poesie des Schmerzes, die in der Unseligkeit des Christenthums, aller Tiefsinn des dunklen Gemüths, wie er in Hamann, alle Leidenschaft der stürmischen Jugend, die in den Stürmern

und Drängern zum Vorschein kommt, alle Sentimentalität der schönen Seelen empört sich gegen sie. Jacobi macht diesen Gegensatz in seiner ganzen Ausdehnung geltend, und ist hier, wie überall, ein begeisterter Anwald der Freiheit und des Herzens, welches sich mit ihr erfüllt. Er hatte eine große Freude an dem Rationellen, und die unbedingteste theoretische Freiheit war ihm die unbestrittenste Voraussetzung; und wenn Schelling in seinem „Denkmal" der Welt das Gegentheil weiß machen will, so gehört dies Unternehmen zu denen, die diesem Charakter nicht zur Ehre gereichen würden, wenn er auch das Glück gehabt hätte, vor seinem Berliner Papstthum zu sterben. Eben so Unrecht thut ihm Hegel, wenn er seine Mißverständnisse der Kantischen Philosophie „geflissentliche Verdrehungen" nennt. Hegel hat dies Unrecht später wieder gut gemacht und sogar sein positives Verdienst um die Entwickelung der Philosophie anerkannt und dargestellt. Hegels zwei Beurtheilungen widersprechen sich. Wir dürfen der anerkennenden Recht geben, ohne Jacobi's schwache Seite zu verkennen.

Er konnte die Wissenschaft wohl gelten lassen. Es kostete ihm wenig zu sagen: „der Atheismus sei ihr Princip." Denn „ein Gott, der gewußt würde, wäre kein Gott." „In der Wissenschaft organisirten wir nur unsre Unwissenheit." „Das Wahre könne nicht gewußt werden." Er setzte der Wissenschaft die Grenze der sinnlichen Welt und nannte „Vernunft das Vermögen des Uebersinnlichen, dessen was wir aus Geistesgefühl wissen

und von dem wir sagen, daß wir es glauben." „Nicht eine alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender ihr unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann und auch den Menschen wunderkräftig schuf, der Glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsers Geschlechts."

Diese Begrenzung der Wissenschaft ist Jacobi's schwache Seite. Schon Lessing hatte ihm dies bemerkt, und Jacobi selbst hat uns den Ausspruch aufbewahrt, der damals nicht nur eine Kritik, sondern eine Prophezeihung war, die jetzt eingetroffen ist. „Worte, lieber Jacobi, Worte!" rief Lessing aus; „die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies, offenes Feld."

Es ist bekannt, daß auch die Kantische Philosophie der Erkenntniß eine Grenze setzt; aber Kant macht das Erkennen zum Zweck des Erkennens und die Selbstbestimmung ist ihm im Theoretischen sowohl als im Praktischen der letzte Grund. Jacobi dagegen macht das „Unerforschliche zum Zweck des Forschens," das Nichterkennen zum Ziel des Erkennens, und nach ihm ist in seiner höchsten Thätigkeit der Mensch darum frei, „weil seine Vernunft von Außen bestimmt, von Gott bewegt wird." Bei Kant ist die Vernunft das autonomische höchste Vermögen; bei Jacobi ist ihre Wunderwillkür ihre Gesetzlichkeit oder ihre Freiheit, sie kennt ihre

eignen Gesetze nicht, sie werden ihr mit der That eingegeben.

Noch viel energischer und bestimmter als Kant legt Fichte allen Accent auf die freie Entwicklung aus sich, und der Werth des Undenkbaren und Unbegreiflichen ist bei ihm nicht, wie bei Jacobi, das Unschätzbare des größten „Kleinods," er ist nichtig, wie das Nichtich.

Jacobi's Vernunft dagegen, diese geniale wunderbare Anschauung Gottes, ist eben so mystisch, als die „intellectuelle Anschauung" Schellings, die das Absolute sieht und ist, und Jacobi giebt seine Freude über diese schöne Bezeichnung des „göttlichen Vermögens" zu erkennen. Diese Principien waren eine Weile wirklich Mysterien für die wundersüchtige Welt; aber mit ihrer Enthüllung sollten wir sehr bald beglückt werden durch ihre Entwickelung zur völligen Blindheit und zum entschiedensten Unsinn.

Kant's Prüfung der Vernunft, Fichte's Wissenschaftslehre, Hegel's dialektische Methode dagegen haben wirklich die Freiheit zum Zweck, und ihre Entwickelung beweist, daß sie auf diesem Wege erreicht wird.

Können wir Jacobi die Verwerfung seines Princips durch Philosophie und Geschichte nicht ersparen, so dürfen wir seiner persönlichen Freiheit desto unbedingter huldigen. Die Intentionen dieses Mannes sind überall die wahren, und seine Maxime der unbedingten theoretischen Freiheit reicht allein hin, seinen Ruhm zu sichern.

Wir leben in einer Zeit, wo wir beides zu schätzen wissen.

Seine beredten Ergüsse für die *Aufklärung*, für die *politische Freiheit*, für den *Heroismus* und die *Leidenschaft*, welche die Welt auch wider ihren Willen rettet, ja selbst für die Begründung der Freiheit in der Philosophie, also für die *metaphysische Freiheit*, zeigen uns in einem schönen Spiegel das Bild jener großen Zeit, wo alle diese theuersten Wünsche des menschlichen Herzens realisirt wurden, und sind ein ewig lebendiger Vorwurf für uns, die wir so ziemlich den ganzen Erwerb des achtzehnten Jahrhunderts wieder verloren haben.

Selbst die kühnen Aussprüche: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches Wesen; nur unter dieser Bedingung kann die Wissenschaft ihr Ziel erreichen, Alles in Allem zu werden;" „ein nüchterner Atheismus, als das Bestreben nach einer vollständigen Einsicht, steht dem Verstande wohl an;" und: „das Wissen des Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, kann *keine Wissenschaft* werden;" — Aussprüche, die *Jacobi* nur mit dem Rückhalt seiner Glaubens- und Offenbarungstheorie that, werden einfache Wahrheit, sobald es bewiesen und anerkannt worden ist, daß „Vernunft, Verstand und Wissenschaft des Menschen allerhöchste Kraft" sind; und wer sich über die Scheltworte derer härmt, denen nichts bewiesen werden kann, den tröstet *Jacobi* mit der Er-

fahrung, die er gegen Fichte ausspricht: „der Vorwurf des Atheismus oder Mysticismus ist bei dem großen Haufen nicht zu vermeiden; wäre aber auch Fichte's Lehre atheistisch, er würde ihn darum so wenig für einen Gottlosen halten, als den edlen Spinoza."

Jacobi empfindet auch hier das Rechte, und wenn er es auch nicht festzuhalten vermag, so liegt es doch in vielen seiner Aussprüche so klar zu Tage, wie gediegenes Gold. Es ist keine weichliche Trennung der Person von ihrem Gehalt, was er über Fichte und Spinoza sagt. Vielmehr ist es dasselbe, was er anderswo ausdrückt: „Irgend eine Religion hat Jeder, eine allerhöchste Wahrheit." Noch einen Schritt, und er konnte sagen: kein Gott kann mir mehr sein, als diese Wahrheit, die mir das Höchste ist. Dies Ideal wünschen wir in Thaten vor Augen zu haben; wir begeistern uns für die Männer, die solche Thaten thun, und wir bedürfen gar sehr dieser Beispiele; „wenn wir den Glauben an die Personen verlieren," sagt er, „so verlieren wir noch mehr den Glauben an die Allgemeinheiten;" darum stört weder Lessing's Verstand, noch Fichte's Speculation, noch Spinoza's atheistische Substanz Jacobi's Verehrung für diese Männer. Er ehrt ihr Recht, so zu denken, wie sie thun, und bemüht sich, ihren Gedankengang sich zu erklären. Wenn er sagt: „Wir haben alle ein gleiches Recht an Alles; Gewalt gegen Gewalt gebiert nie Recht, sondern nur Ansehn gegen Ansehn, und das höchste Ansehn ist bei der Vernunft; Gerechtigkeit ist die Freiheit

derer, welche gleich sind, Ungerechtigkeit die Freiheit derer, welche ungleich sind;" so drückt er damit die theoretische und politische Freiheit zugleich aus. Er nennt „jede Religion unchristlich, welche die Gestalt zur Sache, den Buchstaben zum Wesen macht. Wer sich keine Unfehlbarkeit ausdrücklich zuschreibt und doch einen alleinselig-machenden Buchstaben- und Religions-Körper predigt, wie weiland Göze in Hamburg, ist doppelt und dreifach unverschämt." Jacobi hat die Maxime der theoretischen Freiheit nicht nur immer geübt, er hat dies auch mit dem vollsten Bewußtsein gethan; und wenn er fähig ist, selbst die mächtigsten Gegner mit Achtung und ohne persönliche Erbitterung zu bekämpfen, so giebt er das Beispiel einer freien, edlen Persönlichkeit, wie sie unter allen Verhältnissen sehr selten sein wird.

Mit der Aufklärung ist er unzufrieden, sofern ihr alles Unaussprechliche verdächtig ist und sie über die sinnliche Erfahrung hinaus weder Worte noch Glauben hat. Für die wahre Aufklärung gilt ihm die, „welche den Menschen lehrt, daß er sich selbst ein Gesetz ist; für die wahre Cultur die, welche ihn gewöhnt, diesem Gesetz ohne Rücksicht auf Belohnung und Strafe zu folgen." Und vielleicht geht er in der Anerkennung der unmittelbaren Volksweisheit zu weit, wenn er meint, „was den Weisen sich verbirgt, sei den Kindern und Einfältigen offenbar," während er anderwärts sehr richtig von der Gleichheit urtheilt: „Freiheit kann uns nur durch Gleichheit wiedergegeben werden, Gleichheit nur durch einen besser

proportionirten äußern Zustand, und dieser nur durch allgemeine Aufklärung." Die Einheit der politischen, socialen und theoretischen Freiheit läßt sich nicht einfacher und klarer aussprechen. Die Anerkennung, daß alle Menschen Brüder sind, d. h. die Gleichheit der menschlichen Würde in Allen ist ein leeres Wort, wenn nicht Alle als gleiche Familienglieder leben und gebildet werden. Jede vornehmere Qualität, gründe sie sich nun auf's Blut, auf den Geist oder auf den Besitz, führt zur Tyrannei, und alle Tyrannei liegt in der unbedachtsamen Anerkennung solcher Vornehmheit, die nichts weiter verdient, als unbefangen zum öffentlichen Nutzen verbraucht zu werden. Die Kühnheit, sich Jedem gleich zu achten, und die Humanität, Jeden sich gleich zu setzen, sind die nothwendigen Bedingungen aller reellen Freiheit. Die Schmeichler „der Genie's", „des Adels" und „der Reichen" sind nicht gerecht, sondern niederträchtig, und nicht unschuldig, sondern Verräther an der guten Sache freier, selbstbewußter Männer.

Als Wieland im Mercur den schimpflichen Aufsatz drucken ließ, worin er das Recht des Stärkeren und jede Tyrannei predigt, worin er beweisen will, „wo nicht Einer beföhle und die Uebrigen gehorchten, da wären die Menschen wie das Vieh," antwortete ihm Jacobi mit verdienter Indignation, machte das gleiche Recht zum Princip und wies den Ursprung des Staates aus dem vernünftigen Bedürfniß und aus dem Bedürfnisse der Vernunft nach. Und so wenig ist jemals die reine Willkür und Gewalt

das Princip der menschlichen Gesellschaft gewesen, daß nach dem Citat Spinoza's aus Daniel VI, v. 8. 12. 14. 15 u. 16 „die Perser ihre Könige zwar als Götter verehrten, aber dennoch die Könige selbst nicht die Macht hatten, einmal gegebene Gesetze zurückzunehmen". Natürlich! sind sie göttlich, so muß auch ihr Wort ein göttliches, unverbrüchliches Gesetz sein. Wieland und Haller gehn freiwillig in den Hof der Circe ein; und es ändert nichts, daß ihr verwandelndes Scepter zu unserer Zeit in männlichen Händen liegt.

Setzt der Mensch einen Andern über sich, so traut er dem die Vernunft zu, die er selbst nicht kühn genug ist in Anspruch zu nehmen; „fängt er aber an," sagt Jacobi sehr richtig, „Andern nicht mehr als sich selbst zu glauben, so hat alles gouvernement de confiance ein Ende," und es tritt das Selfgovernment ein. — „Wo die wahren Gesetze der Freiheit in der That regieren, da muß ihr Wille der lebendige Wille des Volkes sein. Gesetze der Freiheit sind keine anderen, als Gesetze der strengsten Gerechtigkeit, d. h. der vernünftigen Gleichheit. Also muß der Geist, der ihnen Nachdruck giebt und Dauer, eben so sehr von der Herrschsucht entfernt sein, welche unterdrücken will, als von der Niederträchtigkeit, die sich unterdrücken läßt." — „Politische Sklaverei eines Volkes ist ein sicheres Kennzeichen seiner moralischen Sklaverei, und wie diese in der thierischen Natur des Menschen einzig und allein gegründet ist, so auch jene, die aus ihr entspringt. Beide zielen darauf ab, den Menschen immer

thierischer zu machen und ihn von Grund aus zu verderben. — Verdorbene, ganz ins Sinnliche versunkene Menschen können die Knechtschaft eben so wenig vermeiden, als entbehren." Mit edler Leidenschaft ruft er aus: „Lieber will ich Sklave sein, als Sklaverei nicht hassen; lieber jammervoll, als niederträchtig; lieber mißvergnügt, als feig." Jacobi's „Etwas, das Lessing gesagt hat," richtet sich mit unverholener Schärfe gegen den Despotismus; es erschien zuerst mit Berliner Druckerlaubniß; jetzt verdiente es einen neuen Abdruck in dem gelesensten aller Blätter, so sehr ist seine Form, die an Thucydides erinnert, zu bewundern und sein Inhalt zu beherzigen. Wenige Sätze werden dies beweisen. „Kein größeres Uebel, als der Despotismus. Keine Verfassung hab' ich zu vertheidigen, in der ich über meine Rechte wachen und sie selber schützen dürfte, keine Freiheit also und kein Vaterland. — Unvollkommene Wesen, wie wir selbst, nur stärker noch versucht zu allem Bösen, bei denen Eigendünkel, welcher alle Weisheit von sich stößt, und Hochmuth, welcher Recht und Wahrheit selbst beherrschen will und über alle Pflichten sich erhebt, die ganze Seele füllt und ihnen Tyrannei zur größten der Göttinnen macht: — solche Wesen werden zwar mit Erfolg gewaltig sein, um uns zu hindern, unsere Leidenschaften zu befriedigen; aber dieses nicht zu unserm Besten, sondern daß wir, statt den eigenen, ihren Leidenschaften dienen. Hiebei, wenn sie Klugheit haben, können sie auch wohl mit Recht den Namen noch erwerben, daß sie

Hirten ihrer Völker sind: denn sie gönnen ihnen gute Weide, Anwachs und Gedeihen, schützen sie mit ihrem Gehege, legen Hunde für sie an die Kette, und umgürten sich wohl selbst zur Wehre, wie Eumäus beim Homer; nur muß die Heerde sich nicht selber gehören wollen, noch ein Stück derselben außer seinem Haufen gehn: sonst zuckt und knallt die Peitsche und der schützende Hund wird gelöst. — Hingegen ist Beförderung der Menschheit, ihrer höchsten Freuden, ihres seligsten Genusses nie von unser einem zu erwarten, welcher eigenmächtig herrschen will, sondern die Beförderung von lauter solchen Neigungen, welche die Stärke der Seele, die Erhabenheit des Geistes, den Adel des Gemüthes, alle wahre innere Vortrefflichkeit und Herrlichkeit zerstören, die Beförderung des Eigennutzes, der Gewinnsucht, der Weichlichkeit, einer dummen Bewunderung des Reichthums und der Macht, einer blinden abgeschmackten Unterthänigkeit und einer Aengstlichkeit und Furcht, welche keinen Eifer zuläßt und zum kriechendsten Gehorsam bildet." Ein Jahr vor der Revolution ruft er aus: „In der That läßt sich bei der gegenwärtigen Verfassung von Europa kaum etwas Vernünftigeres denken, als eine unaufhörliche Flucht." Und als ihm Johannes Müller die Reisen der Päpste übersandte, die das „Etwas ꝛc." veranlaßten, schrieb er ihm: „Ich hoffe nichts von unsern Pfaffen, denn sie haben alle Heiligkeit verloren; nichts von unsern Rittern, denn sie sind, was sie bei sinkenden Nationen gewesen, der verdorbenste Theil .. turpissimos

consulares: senatum fortem, sed infimo quemque honore fortissimum. Populo vero nihil fortius. Leider ist das Letztere von uns nicht wahr, sondern wir möchten uns so ziemlich im Falle der Antediluvianer befinden, da alles Fleisch verderbt war und sich vom Geiste nicht wollte strafen lassen. Um so mehr haben wir den unbändigsten Despotismus, mit ihm die platte Vernichtung alles Guten zu befahren. Nicht was unsere Gefahr geringer machen könnte, aber nicht geringer machen kann, sondern das, wodurch sie die allergrößte, die allerdringendste geworden und es wirklich ist, dies möcht' ich allen Menschen offenbaren, und würd' es thun mit lauter Stimme ohne Scheu und ohne Hehl, wenn ich der Mann dazu, wenn ich Johannes Müller wäre." Jacobi that wohl, daß er es dennoch selbst versuchte und nicht auf Johannes Müller wartete. Seine Zeit ließ sich vom Geiste weder strafen noch retten; darin war sie der unsrigen ganz gleich. Sie stürzte sich in ihr Verhängniß; aber Jacobi sah schon in den achtziger Jahren ein, daß ihr eine heroische Cur bevorstand. Er schrieb an Forster: „Wir sollten in unserer Lage damit anfangen, die Welt erst tugendhaft zu machen! Wir sollten bis dahin die Weisheit der Mönchsregel: sine res vadere sicut vadunt! bewundern und anwenden! Wahrhaftig, wenn es von jeher solche Mönche und keine Heroen gegeben hätte, welche Muth und Ahnung begeisterte, wir kröchen wirklich schon auf allen Vieren. Was Millionen solcher Mönche in den Koth sinken ließen, das hob oft ein Heros wieder heraus, und war darum kein Narr."

Jacobi lehrt die Leidenschaft für das Ideale und den heroischen Muth, die Welt wider ihren Willen zu retten; aber eben so wenig, wie über die Lage Europa's, täuschte er sich über Deutschland, und er könnte denen ein Beispiel sein, die noch heute, ohne alle Freiheit und ohne eines Vaterlandes Bürger zu sein, Patrioten sind. Er schreibt an Johannes Müller: „Was ich aber nicht so ganz mit Ihnen fühlen kann, das ist Ihr deutscher Patriotismus. Wir sind ein armes Volk, und ich sehe gar nicht ab, wie es besser mit uns werden soll. Das Menschenverständige verschwindet allmälig ganz aus unserer Verfassung; alle ihre Einrichtungen werden so sinnlos, so lächerlich, so abgeschmackt, daß man oft versucht wird, mit einem: „„Herr, erlaube uns, daß wir unter die Säue fahren!““ von ihr Abschied zu nehmen.“

Als nun die Revolution hereinbrach und die Heroen des Convents die Befreiung der Deutschen decretirten, da zeigte sich die ganze Unfähigkeit des unglücklichen Reichsmaterials; aber fast begegnet es nun Jacobi, daß er die Partie der Dämonen, die mit diesen Säuen einherfahren, ergreift. Man erkennt die Zeit aus solchen Documenten, wie Jacobi's Brief an Göthe über die unfreiwillige Befreiung der Aachener Bürger. Es war im Jahr 1793, als Jacobi an Göthe schrieb: „Es ist über allen Glauben toll und thöricht, wie die Citoyens mit der armen Aachener Bürgerschaft umgehn, um mit ihr einen Maulesel der Freiheit und Gleichheit zu erzielen. Mit Gewalt ist nun endlich ein Präsident des provisorischen

Rathes gewählt worden, und mit Gewalt muß er Präsident sein. So der ganze provisorische Rath. Auf gestern war die ganze Bürgerschaft wieder in die Kirchen ihrer Grafschaften beschieden, um einen Maire und Repräsentanten zu einer Aachener assemblée nationale zu wählen. Dergleichen Aufgebote geschehen immer bei Strafe von 3, 6 bis 24 Mann Execution, die jedem Nichterscheinenden ins Haus gelegt werden sollen. Als die Wahlmänner gestellt werden sollten, wurden die Bürgerhauptleute bedroht, daß man sie, wenn die Bürgerschaft nicht zusammenkäme, gefangen comme criminels de lèse-nation nach Paris senden werde. Vorher hatte das Volk, das beim Freiheitsbaume war zusammenberufen, auf die Frage: ob es mit seiner Verfassung zufrieden sei? wie aus Einem Munde: Ja! geantwortet; und auf die Frage: ob es keine Aenderung begehre? Nein! Wie dieses Nein ausgesprochen war, liefen alle nach Hause, als ob es hinter ihnen brennte. Die Franzosen hatten dem Bilde Carls des Großen, das auf dem Platze vor dem Rathhause steht, eine rothe Kappe aufgesetzt. Die nämliche Ehre widerfuhr einigen Crucifixen. Einen Heiligen, der mit Ketten vorgestellt war, befreiten die Franzosen von dieser Schmach. Aber nicht sobald waren die Ketten entzwei, als der Heilige in Stücken fiel. Die bedrohten Bürgerhauptleute brachten mit Mühe ihre Gemeinen zusammen, die nun mit lauter Stimme schrieen: unsere Religion ist geschändet, unsere Zünfte sind offen, wir sollen Feind werden mit Kaiser und Reich; besser, wir sterben auf

der Stelle; der Tod ist besser! der Tod ist uns lieber! — Dennoch wurde durch Zureden und Gewalt eine Art Wahl zu Stande gebracht. Und so geht's nun fort. Die Generale sagten, sie dürften keine Raison annehmen; sobald die Organisation geschehen sei, könne man sich an die Convention nationale wenden. Die Aachener Bürgerweiber, die von einem Maire hörten, der durchaus gemacht werden sollte, glaubten, man wolle ihnen nun auch gar eine neue Mutter Gottes aufdringen, und einige kamen, bitterlich darüber weinend, nach Vaels." Glaubt man nicht eine Erzählung von Wilden zu hören, mit denen freilich die Befreier ähnlich verfahren, wie Cortez mit den Mexicanern? Und Jacobi? In Worten hatte er die Heroen so warm empfohlen; als er sie im Conflict mit der von Mönchen verdorbenen Menge sah, besann er sich nicht auf seine Theorie und hielt es ziemlich entschieden mit dem Widerstande der Dummheit, wie er auch später Burke's Polemik gegen die Revolution sehr schätzte. Es ist nichts schwerer für den begeisterten Verehrer der Freiheit, als in irgend einer Begebenheit und reellen Lage der Dinge sein Ideal wiederzufinden; ihn verletzt schon die Zumuthung, daß es nur möglich sein soll; wie viel mehr wird er der Wirklichkeit sich widersetzen?

Und doch ging Jacobi noch praktischer zu Werke, als zum Beispiel Schiller, der in seinem Plan zu den Horen gesagt hatte: „Vorzüglich aber und unbedingt verbietet diese Monatsschrift sich Alles, was sich auf Staats-, Religions- und politische Verfassung bezieht;" und als

Jacobi sich eine Erläuterung darüber ausbittet, „da er nicht wisse, worauf sich die Philosophie am Ende sonst noch beziehn solle, wenn nicht auf Staatsverfassung und Religion,“ seinen Ausdruck so erläuterte: „Der Philosoph solle nicht Partei nehmen für einen wirklichen Staat und eine bestimmte Begebenheit. Wir wollen dem Leibe nach Bürger unserer Zeit bleiben, weil es nicht anders sein kann; sonst aber dem Geiste nach ist es das Vorrecht und die Pflicht des Philosophen, wie des Dichters, zu keinem Volk und zu keiner Zeit zu gehören, sondern im eigentlichsten Sinne des Worts der Zeitgenosse aller Zeiten zu sein.“ Armer Dichter der deutschen Zeitlosigkeit! Aber so war es und so ist es; wer keine Zeit erlebt, kann freilich nicht ihr Genosse sein. Die Freiheit ist dort nur als Ideal zu erreichen, „und das Schöne lebt nur im Gesang.“ Besser, man sprach von der ganzen Geschichte nicht, und träumte sich ein Paradies.

Wir dürfen uns nicht wundern, daß wir Jacobi nicht weiter vorgerückt finden, als es die Besten seiner Zeitgenossen waren, genug daß er, mit ihnen verbunden, dem deutschen Geist einen höheren Schwung der Bildung, einen tieferen idealeren Inhalt gegeben.

Dies Verdienst ist mit der Darstellung seiner formellen, aufgeklärten und politisch freien Denkungsart noch keineswegs erschöpft. Auch seine Anstrengung für die metaphysische Freiheit, so sehr sie schließlich gescheitert, erobert dennoch ein neues Feld. Das Ungenügende der alten schalgewordenen Bildung, der das Denken, der Zweifel,

die Energie selbst so sehr zur Last geworden wär, daß sie mit Allem bis auf die reine Verbreitung ihrer Lehre fertig zu sein glaubte, konnte man nirgends lebhafter empfinden, als bei der Lectüre der Jacobi'schen Schriften. Seine Darstellung Spinoza's, seine Anerkennung dieses consequenten Denkers, seine Forderung der Freiheit ihm gegenüber und die Behauptung, das Wunder der Freiheit und die unergründliche Gottheit sei der eigentliche Gegenstand der Vernunft, der Beginn aller Erkenntniß mystisch und mystisch die Vernunft, und das von einem solchen Freunde der Freiheit, wie wir Jacobi vor uns sehn, wie hätte es nicht mächtig anregen und wirken sollen? Die ganze Basis der Gegensätze wird eine neue; und noch heute wäre es eine Ungerechtigkeit, wollte man Jacobi rein auf die Seite des Widerstandes gegen die Entwickelung werfen: denn noch heute können seine Schriften fördernd eingreifen, nur nicht mit ihrer metaphysischen Lösung der Freiheitsfrage. Diese wirkt nur gegen die Wolfisch-Leibnitzische Schule befreiend, indem er dem Verstande und seiner trocknen Einseitigkeit opponirt, sich mit Hamann „für die Einheit der Extreme, für einen Feind des Satzes vom Widerspruch und für einen Freund der Coincidenz der Gegensätze“ erklärt, „wenn er gleich die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzter Dinge noch nicht finden könne.“ Hamann, Jacobi, Schelling, später dann Hegel wandern in das neue Land der neuen Metaphysik aus, Hamann als dunkler Prophet sich selber unverständlich und andern ein Räthsel, Jacobi im Ge-

fühl und in der Forderung eines volleren, höheren Lebens, als die verständige Analyse der gesonderten Gegensätze zu gewähren vermag, Schelling als Visionär mit dem Aperçü der Indifferenz des Objectiven und Subjectiven im Absoluten, und Hegel in der Darstellung der Dialektik aller Gegensätze, der Erfindung der neuen Logik. In seiner anerkennenden Kritik Jacobi's hebt Hegel dies Verhältniß hervor und meint, „Jacobi müsse sich also mit einem solchen Denken in Harmonie finden.“ Dies ist eine Artigkeit gegen den verdienten Mann; denn die Disharmonie des Gefühls und der Herrschaft des vernünftigen Denkens über den Taumel der innern Bewegung liegt zu sehr am Tage.

Jacobi verfolgt den Fortschritt, den er im metaphysischen Gebiete machen hilft, nicht nach der rationellen, sondern nach der irrationellen Seite hin. „Wissenschaft ist ihm der Geist des Buchstaben, und er möchte, wenn er nur könnte, sich Claudius' Glauben verschaffen, der ihm mehr als Philosophie ist.“ „Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und demseben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dies Factum begreifen, wer dies Factum, die Schöpfung und Gott selbst.“ Was er an Kant tadelt, daß die Freiheit ein Postulat bleibe, das ist bei ihm in verstärktem Maße zu tadeln, sie bleibt ein Unerreichbares. „Philosophiren da hinauf werden wir uns mit unserm natürlichen Leibe nicht; sondern

wenn es eine gewisse Gotteserkenntniß für den Menschen giebt, so muß in seiner Seele ein Vermögen (Jacobi's Vernunft) liegen, ihn da hinauf zu organisiren. Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben." Merkwürdiger Weise antwortet ihm Hamann, an den jene Worte gerichtet waren, darauf: „Kein Genuß ergrübelt sich; und alle Dinge, folglich auch das Ens entium ist zum Genuß da, nicht zur Speculation; durch den Baum der Erkenntniß wird uns der Baum des Lebens entzogen." Ein Einfall, den Mephistopheles so populär gemacht hat.

Wir wollen Jacobi nicht weiter in seiner Qual um die Erreichung des Unerreichbaren, um die Auflösung des Unauflöslichen begleiten. Er bringt es doch nur zu der alten Aushilfe der Offenbarung, wenn sie auch eine innere und permanente bei ihm ist; und zuletzt sehn wir ihn mit dem Christenthum, mit Hegel und Schelling darin einig, daß der Geist der Urheber der Natur sei. „Wäre kein Geist, so wäre er auch nicht der Anfang der Dinge, insofern sie Wirklichkeit und wahres Wesen haben; denn das Erste ist nothwendig überall, wo etwas wahrhaft ist, der Geist: es ist kein wahres Sein und Dasein möglich, außer im Geist und durch einen Geist."

Allerdings ist Jacobi's Christenthum ein sehr modernisirtes. Mendelssohn war daher auch zweifelhaft, ob Jacobi Atheist oder Christ sei, eine schlimme Alternative für Mendelssohn, für uns aber durchaus nicht, da wir selbst den Juden Mendelssohn für einen Christen anerkennen, und ihm so gut, als Jacobi, das Zurück-

bleiben unter der Höhe der Aufklärung, also im Christenthum zuschreiben müssen. In seinem Verhältniß zu Lavater und Claudius kommt es denn auch dazu, daß Jacobi den Rückfall an den Geist vergangener Zeiten sogar mit den Worten der christlichen Denkungsweise, deren er sich sonst lieber enthält, ausspricht. Hatte Lessing ihm die Consequenzen seiner Begrenzung der Erkenntniß vorhergesagt; so faßt Göthe sie später als Resultat zusammen und bricht mit dieser ganzen Restaurationsrichtung. „Wenn Lavater, heißt es in einem Briefe Göthe's aus Italien, seine ganze Kraft anwendet, um ein Märchen wahr zu machen, wenn Jacobi sich abarbeitet, eine hohle Kindergehirnerfindung zu vergöttern, wenn Claudius aus einem Fußboten ein Evangelist werden möchte, so ist offenbar, daß sie Alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen müssen. Würde der Eine ungestraft sagen: Alles was lebt, lebe durch etwas außer sich? würde der Andere sich der Verwirrung der Begriffe, der Verwechslung der Worte von Wissen und Glauben, Ueberlieferung und Erfahrung nicht schämen? Würde der Dritte nicht um ein paar Bänke hinunter müssen, wenn sie nicht mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen bemüht wären, wenn sie sich nicht hüteten, den festen Boden der Natur zu betreten, wo Jeder nur ist, was er ist, wo wir Alle gleiche Ansprüche haben?"

Jacobi's Glaube ist seine „Vernunft," die unmittelbar das Göttliche weiß, er ist unmittelbares Wissen,

und hat darum mit aller Autorität gebrochen und die Freiheit feierlich und leidenschaftlich in Anspruch genommen; aber so entfernt die innere Offenbarung von der äußeren, der Jacobische Glaube von dem Kirchenglauben ist, so hat die „Verwechslung der Worte" doch ihre Wirkung gethan; sie bewegt noch heute die romantische Widersetzlichkeit gegen den klaren wissenschaftlichen und künstlerischen Geist in weiten Schwingungen. Hegel, ein Zeitgenosse der geistigen Revolution, die in Deutschland durch die Jacobische, Kantische, Fichtische, Schillersche und Göthische Thätigkeit vollführt wurde, berichtet uns in seiner Geschichte der Philosophie: „Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf der Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellectuellen Anschauen; und man nennt dies auch Offenbarung, aber in einem andern Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen wird; der philosophisch sein sollende Sinn ist ein ganz anderer, so fromm man auch thut. Dies ist der Standpunkt Jacobi's; und er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet worden. Man findet überall nichts als die Jacobischen Gedanken, wobei das unmittelbare Wissen dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird; und dann

sprechen sie über Vernunft und Philosophie, wie der Blinde von der Farbe."

Jacobi nennt in den Briefen über Spinoza sogar das unmittelbare Wissen, „daß wir einen Körper haben und andere wirkliche Dinge gewahr werden und zwar mit eben solcher Gewißheit, als wir uns selbst gewahr werden" — „Glauben" — ganz consequent! und Hegel bemerkt dazu: „dies ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit."

Das Individuum, welches unmittelbar die Wahrheit weiß, inspirirt, gotterfüllt, poetisch oder philosophisch begabt ist, eine edle Disposition, eine höhere Natur hat, wird nun der Gegenstand einer besonderen Aufmerksamkeit. Jeder schaut in sich und lauert auf die Orakel der innern Offenbarung und auf die Bewegungen — der schönen Seele.

Jacobi beginnt diese Schönseligkeit. Sein Woldemar und Allwill bewegen sich einzig in dieser Seelenschau; sie sind merkwürdige, aber unendlich langweilige Producte, denen alle Spannung und Energie fehlt. Neben der Coquetterie der „schönen Seelen", neben den Zweifeln und Schwüren auf das Dasein einer schönen Seele in dem Helden, neben ihrem stillen, edlen, entsagenden Walten in den Heldinnen findet sich viel Wahres und oft eine hinreißende Beredtsamkeit in den beiden Romanen; aber die „schöne Seele" hat ihren Wurm, wie Narcissus, an dem inneren Götzendienst der Selbstbespiegelung.

Hegel, der einen Zug zur Poesie der christlichen

Sehnsucht hat, sagt von Jacobi, „daß bei ihm die protestantische Innerlichkeit aus der verständigen Form der gleichzeitigen Kantischen Philosophie zu ihrer wahren Gestalt, einer Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht zurückzukehren scheine; daß aber der Glaube und die Schönheit der Seele durch die Reflexion auf diese Schönheit aus der Unbefangenheit herausgeworfen werde, wodurch sie allein schön, fromm und religiös sein könnte."

Dies ist die Selbstbespiegelung und die Coquetterie der schönen Seele, die wir jetzt vorzüglich im Pietismus beobachten können, während die Schönseligkeit, die Jacobi uns darstellt, noch rein ästhetisch ist.

Indem Jacobi das Gemüth, den Glauben und seine Bewegung in der schönen Seele zum Princip macht, setzt er die Willkür und das dunkle Getreibe aller möglichen Einfälle des phantasirenden Menschen auf den Thron. Hamann und Jung-Stilling sind die nächsten auffallenden Beispiele davon, wie weit es diese Richtung in der Schrullenhaftigkeit der inneren Offenbarung einer unvernünftigen Vernunft bringen konnte.

---

3. Hamann.

1730—1788.

Hamann, „der Magus aus Norden," der ewige Räthselredner, der nur darum nicht zu errathen ist, weil seine eigene unbekannte Richtigkeit der Inhalt seiner Orakel ist, er, der so viel auf den Glauben giebt und doch sein natürliches, sündhaftes Selbst zu keiner Wiedergeburt erhebt, ja der überall ausdrücklich auf seine Sündhaftigkeit pocht, er ist nun das andere Ich zu Jacobi, mit dem er fortdauernd in Briefwechsel und Verkehr steht; und wenn er auch weniger als eine schöne Seele in die Augen fällt, so ist er doch eine anziehende, eine curiose, und hat mit seiner verschrobenen Eigenthümlichkeit auf bedeutende Zeitgenossen, wie Herder, Jacobi und selbst Göthe, einen entschiedenen Einfluß geübt. Wollte man nun diesen Einfluß aus der bloßen Curiosität seiner Erscheinung erklären, so wäre das sehr ungeschickt und ohne Beziehung zu dem wirklichen Kern der Sache. Vielmehr war es die prosaische Dürre der Aufklärungszeit und der verständigen Philosophie, welche nach tieferer Gemüthsoffenbarung dürstete. Darum mußte die Welt an einer so viel versprechenden Individualität, wie Hamanns, deren Aeußerungen die unverkennbarsten Spuren eines energischen inneren Lebens an sich trugen und den Schein dieser Tiefe durch ihr undurchdringliches

Dunkel noch erhöhten, den eifrigsten Antheil nehmen. In dieser Eigenschaft des originellen Geistes und tiefen Gemüthes gewinnt er eine wahrhaft prophetische Bedeutung; und als man sich einmal darauf eingelassen hatte, wurde die Geltung seiner Sibyllinischen Offenbarung neuer Mysterien und einer gotterfüllten Zeit zum festen Vorurtheil. Schlimm für den, der den „Magus des Nordens" nicht verstand oder nicht genießen konnte. Er gehörte nicht zu den Eingeweihten; er hatte keine Zukunft.

Freilich schwindet für uns, die wir nun weder dieser Prophetie bedürftig, noch großen Erwartungen von ihm weiter ergeben sind, der Nimbus gewaltig zusammen. Was er leisten konnte und wie beschränkt dieses war, darüber ist jetzt kein Zweifel mehr, ja es hat sich längst ergeben, daß die Orakelform selber nichts Anderes ist, als die Rohheit des naturwüchsigen Ichs, welches sich nicht scheut, sich zu geben, wie es von Natur gewachsen ist, mit allen seinen Zufälligkeiten, die freilich Niemand wissen kann, und gerade mit dem Nichtsnutzigsten an seiner Person, als mit dem Allgemeingültigsten aufzutreten. Seine Schriften sind alle Gelegenheitsschriften im schlechtesten Sinne, am häufigsten aus specieller Empfindlichkeit und Verbitterung hervorgegangen (cf. Vorrede des Herausgebers seiner Schriften). So liegt der Grund seiner ersten Schriftstellerei sogleich in dem Streit mit seinen Freunden, deren Geld und Vertrauen er auf das Gröblichste gemißbraucht hatte. Und als ihm von diesen sein haltloses, indiscretes, unsittliches Leben, seine Arbeitsscheu und Bestim-

mungslosigkeit vorgeworfen wird, begegnet er ihnen mit dem Hochmuth seines Sündenbewußtseins und spricht es aus, „daß er der vornehmste unter den Sündern sei; eben in dieser Empfindung seiner Schwäche liege sein Trost, den er in der Erlösung genossen,“ „Bibellesen und Beten sei die Arbeit eines Christen, seine Seele sei in Gottes Hand mit allen ihren Mängeln und Grundkrümmen,“ „der Christ thue alles in Gott: essen und trinken, aus einer Stadt in die andere reisen, sich darin ein Jahr aufhalten und handeln und wandeln, oder darin still sitzen und harren, sind alles göttliche Geschäfte.“ Dies nämlich sind alles seine eigenen Grundkrümmen, denen er mit großer Indolenz nachgegangen ist, als ihn sein Freund Berens in Geschäften nach London geschickt, er aber diese göttlichen, eben beschriebenen Geschäfte denen seines Auftrags vorgezogen und sich als „der schlechte Haushalter“ ausgewiesen. Dies Verfahren, auch das Nichtswürdigste als den Willen Gottes zu behaupten und Gott Alles und Jedes, was das schlechte Subject thut, in die Schuhe zu schieben, vereinigt Unverschämtheit und Heuchelei zu einer seltenen Verbindung. Unverschämtheit, denn er giebt Alles zu, ja, mehr als man hören will; Heuchelei, denn er weiß es sehr gut, wie es mit jenen „göttlichen Geschäften“ bewandt ist, daß man ihn darüber lästert und verachtet, und daß man allen Grund dazu hat. Dies Sündenbewußtsein ist aber weit entfernt, ihn zur Raison zu bringen, im Gegentheil, er setzt nun mit Hochmuth seinen Charakter darin und gewinnt die

Ueberzeugung, ein Prophet zu sein, da „alle Zeugen" das Schicksal verlästert und verachtet zu werden gehabt hätten, ruft seinen Freunden zu, „in ihren eigenen Busen zu greifen," und legt sich den Beruf bei, „an ihrem Seelenheile zu arbeiten." Konnte er der Reflexion auf seine eigne Schlechtigkeit nicht entgehen und war er am allerwenigsten fähig, von sich und seinen Schwächen loszulassen, so mußte es ihm allerdings eine Erlösung scheinen, sein ganzes nichtsnutziges Thun und Treiben zu „göttlichen Geschäften" gemacht zu haben. Die Buße, die er thut, bleibt innerlich und ist nichts weiter als das Sündenbewußtsein und die Unverschämtheit des Bekenntnisses; aber eben hierin behauptet er sich selbst, eben in der Sündhaftigkeit und geistigen Krankheit fühlt er sich, und macht nun sofort gegen seine Freunde und deren gleichmäßig heitere Existenz die Folgen eines thätigen, auf reelle Interessen gerichteten Lebens und Strebens, seine religiöse Superiorität und die durch Gott empfangene Gnade, die Innerlichkeit seiner Buße geltend, was alles in Wahrheit nichts Anderes ist, als die Hypochondrie eines Gemüthes, unfähig, aus sich heraus zu gehen und für Andere etwas zu werden.

Die daraus entstandene innere Unruhe, diese Fieberhaftigkeit und Qual des in sich arbeitenden Gemüthes, nennt er mit sehr bewußter Sophistik einen höheren Zustand, „er thut sich nicht wenig zu Gute auf diese Krankheit, die ihm eine Stärke zu denken und zu empfinden gebe, die ein Gesunder nicht besitze,"

und rühmt sich, „mehr Leben, mehr Affect, mehr Leidenschaft zu besitzen," als seine Freunde. Diese Leidenschaftlichkeit seiner Religiosität spricht er mit Bewußtsein aus, und findet sie auch im Christenthum begründet, wie er denn überhaupt bei aller Aufnahme orthodoxer Redensarten ganz im Sinne der Aufklärung, die sogar dieser Querkopf vorauszusetzen genöthigt ist, kein Gegebenes sondern nur seinen Sinn aufnimmt und sich darin freilich eben so verhält, wie Hegel, der bei allem Anpreisen zum Beispiel des Trinitätsdogma's in der That und Wahrheit nichts Anderes thut, als daß er der alten Vorstellung von dem lebendigen Gott und seiner Selbstmanifestation zu einem Sinn verhilft, den sie in ihrer Starrheit und Unbeweglichkeit vorher nicht hatte. Hamann sagt zur Rechtfertigung seiner Affecte und Ausbrüche: „Wie Paulus an die Korinther in einem so harten und seltsamen Tone geschrieben, was für ein Gemisch von Leidenschaften habe dieses sowohl in dem Gemüthe Pauli, als der Korinther zu Wege gebracht? Verantwortung, Zorn, Furcht, Verlangen, Eifer, Rache; — wenn der natürliche Mensch fünf Sinne habe, so sei der Christ ein Instrument von zehn Saiten, und ohne Leidenschaften einem klingenden Erz ähnlicher als einem neuen Menschen." Wie er demnach im Glauben überall seine persönlichen Zustände, bis auf seine Capricen und Unsittlichkeiten, also diesen ganzen Hamann, wie er leibt und lebt, wieder zu finden behauptet, und daher eine Reinigung von seinen Schlacken auch der Re-

ligion nicht zugesteht, so nimmt er dem Glauben alle höhere Bedeutung. Es handelt sich nicht mehr darum, daß wir ein Ideal im Herzen tragen und Glauben die Treue nennen, mit der wir ihm anhangen und seine Verwirklichung erstreben. Nein, der Glaube wird ganz einfach das unmittelbare Wissen, seine Empfindung, sein schlechter Geschmack, die Dinge zu behandeln ganz mit derselben Wendung, wie wir dies schon bei Jacobi gesehen, daß wir nichts wüßten, „daß vielmehr unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns geglaubt werde und auf keine andere Weise ausgemacht werden könne. Der Glaube sei kein Werk der Vernunft und könne daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschehe, als Schmecken und Sehen."

Wie diese zähe und auf ihrem Egoismus beharrende, Alles nach ihrer Natur zurückbiegende Individualität sich zu den wesentlichen Interessen verhält, und wie sie sich im Verhältniß zu Anderen anläßt, haben wir gesehen. Was konnte er mehr verrathen in der damaligen Misere des absoluten Privatlebens, als die Freundschaft. Und er verrieth sie. Die Freundschaften und die Wechselbeziehungen durch Briefwechsel spielen aber gerade in dieser Zeit eine so eigenthümliche Rolle, daß auch Hamann, der sich zu Hause mit Niemand vertrug, seine Freunde durch Briefe suchte und fand.

Die „lebhafte Empfindung im Allerheiligsten seiner schönen Seele," wie sie bei Jacobi erscheint, und „die

Stärke zu denken und zu empfinden," die Hamann aus seinem Sündenbewußtsein schöpft, das sentimentale und das affectvolle Subject, müssen um so lebhafter den Drang zur Selbstbethätigung haben, je mehr sie sich auf sich zurückgeworfen, in ihren unmittelbaren Verhältnissen negirt oder gar verachtet sehen, wie Hamann. Also nach gleichgestimmten Seelen und ihrer Anerkennung werden sie dürsten. Diese Sehnsucht gründet die Freundschaften und ihre Bethätigung, die Briefwechsel. Wechselnichtigkeiten, wie Göthe jene Briefwechsel nennt, sind auch die Freundschaften selbst, d. h. sie sind nicht erfüllte, auf einem positiven Interesse, auf objectivem Grunde beruhende Gegenseitigkeit; nur sich selbst und seine abstracte Innerlichkeit will der Eine im Andern genießen, sich nach Außen zu empfinden geben, um durch diesen Rapport und das Bewußtsein davon eine Bewegung in die Selbstempfindung zu bringen, die sonst alles Inhalts und aller Thätigkeit ermangeln, sich an ihrer Hohlheit verzehren und in sich ersterben müßte. In diesem Egoismus macht man sich denn auch kein Gewissen daraus, die Freunde zu hudeln, mit ihnen ein grausames Spiel der Persiflage zu treiben, sie in ihren theuersten Interessen kalt zu negiren (wie dies Hamann mit Kant und Herder, Herder mit Göthe that, von dessen Werken er nie etwas wissen wollte, bis einmal die unglückliche natürliche Tochter das Glück hatte, ihm zu gefallen); ist doch die Vorstellung des Effects, den man damit zu erreichen gewiß ist, ganz besonders geeignet, die

Selbstsucht der nur auf „lebhafte Empfindung" gerichteten Seele durch einen starken Reiz in Bewegung zu setzen. „Was ist denn das Augenmerk der Freundschaft?" fragt Hamann. „Lieben, Empfinden, Leiden. Was wird Liebe, Empfindung, Leidenschaft aber eingeben und einen Freund lehren? Gesichter, Mienen, Verzuckungen, Figuren, redende Handlungen, Strategeme, Schwärmerei, Eifersucht, Wuth." Mit diesem egoistischen Princip der Freundschaft und freundschaftlicher Mittheilung, das nicht das Interesse hat, auf den Andern einzugehen und sich wahrhaft mit ihm zu verständigen, hängt die Sucht zu Mystificationen und Mummereien zusammen, um nicht bloß zu sagen, sie vertrügen sich mit einander. Hamann hat überall die Mummerei zu seiner Redeweise. So dedicirt er seine Sokratischen Denkwürdigkeiten „an Niemand, den Kundbaren" (das soll das Publicum sein), „und an Zween" — die er nicht nennt, sondern nur so charakterisirt: „der Erste arbeite am Stein der Weisen, wie ein Menschenfreund, der denselben für ein Mittel ansieht, den Fleiß, die bürgerlichen Tugenden und das Wohl des gemeinen Wesens zu fördern" (daraus soll man Berens verstehen); „der Andere möchte einen so allgemeinen Weltweisen und guten Münzwardein abgeben, als Newton war" (das ist Kant). Auch Göthe leidet an dieser Krankheit. Er hat sich selbst zu dem „Tic" bekannt, der ihn immerfort antriebe, sich zwischen sich und seine Erscheinung zu stellen, d. h. sich so zu geben, daß er für Andere etwas zu sein schiene und doch zugleich

ein Problem bliebe, ein Unauflösbares für sich behielte. In seiner Jugend siegte der naive Drang des poetischen Talents über diese Schwäche der Eitelkeit, die er damals lieber im Leben selbst befriedigte. Später jedoch tritt das Räthselhafte und Geheimnißvolle auch als poetisches Motiv auf, bis er im zweiten Theile des Faust sich die Genugthuung verschaffte, der Nachwelt ein Buch mit sieben Siegeln zu hinterlassen, soviel hatte er da „hineingeheimnißt.“ Allen diesen Mystificationen liegt die Tendenz zu Grunde, durch Verhüllung desto mehr Aufmerksamkeit auf den Kern zu richten, der dahinter sein möchte, sich selbst aber im Gefühl des Unterschiedes zwischen dem, was man ist, und dem, was man vorstellt, desto lebhafter zu empfinden, und je schlechter die Maske, desto höher der Selbstgenuß. Hamann's sämmtliche Schriften sind hiezu ein stetes kolossales Beispiel.

Herder, der ihn persönlich kannte und vielfach von ihm angeregt war, schildert ihn am Schluß seiner Fragmente über die neuere deutsche Literatur, indem er ihn nachahmt. Er nimmt dabei nur auf den Schriftsteller, nicht auf die ganze Bedeutung dieser baroken Figur Rücksicht. Er sagt: „darf ich unsere Schriftsteller mit einem Autor beschließen, der nach dem ersten Urtheil der Literaturbriefe mit Winkelmann einige Aehnlichkeit hatte, und nach dem letzten Richterspruche sein Antipode geworden, der erst ein Heiligthum unserer Zeit (ἀνάθημα) war, und nachher zum Zeichen des Schreckens (ἀνάθεμα) wurde? Es ist der Verfasser der Sokratischen Denkwür-

digkeiten. Wer ihn nicht als Gestirn betrachten will sehe ihn als Meteor an; ein Phänomen bleibt er immer. Der Kern seiner Schriften enthält viele Samenkörner von großen Wahrheiten, neuen Beobachtungen und einer merkwürdigen Belesenheit. Die Schale derselben ist ein mühsam geflochtenes Gewebe von Kernausdrücken, Anspielungen und Wortblumen. Der Philolog hat, damit ich mich seines eigenen Zeugnisses bediene und seine Manier gleichsam nach seiner Manier schildere:

Gelesen: und allerdings viel, weitläufig und mit Geschmack gelesen, multa et multum legit; allein die Balsamdüfte vom ätherischen Tisch der Alten, mit einigen Vapeurs der Gallier und dem Brodem der britischen Laune vermischt, sind um ihn zu einer Wolke geworden. Seine Belesenheit ist also unleserlich zusammengeflossen, wie eine Schrift, auf unzusammenhängend Papier geschrieben. Und wenn freilich eine kleine nähere Anzeige der Spruchstelle, worüber er commentirt, Vieles enträthseln, aber auch verrathen würde, so bin ich, der ich selbst unter die stummen Leser seiner Schriften gehöre, nicht im Stande, hier Errathungen für Gesichtspunkte angeben zu können.

Beobachtet: seine Bemerkungen vereinigen eine ganze Aussicht in einen Gesichtspunkt. Hier stehe aber ein Leser, der diesen Punkt treffe, oft auf einem Wortspiel hafte, der sein Auge, der seine Laune zu Beobachtungen hat; sonst sieht er verzogene Stellen, und Schimmel statt eines mikroskopischen Wäldchens. Leser, der du diese hingeworfenen Beobachtungen verstehen, brauchen, ergänzen kannst, du hast sie erfunden!

Gedacht: wie es scheint, über Schriften, die ihm ein Aergerniß, oder eine Augenweide gewesen — und über Vorfälle, dazu er allein den Schlüssel behält. Weil er aber die Spinngewebe der Systeme hat, so ist jeder Gedanke eine unaufgefädelte Perle, jeder Gedanke ist in ein Wort gekleibt, ohne welches er ihn nicht denken und sagen konnte.

Angenehme Worte gesucht und gefunden: seine Annehmlichkeiten sind keine Folgen von gelernten Regeln; seine Fehler sind sogar, bis auf Einkleidungen, Anspielungen, Licht und Schatten, bei ihm regelmäßige Fehler. Erfindung und Zeichnung sind Früchte der Denk- und Sehart, und eine Zunge kann stammeln, wenn die Seele gewisse Ideen nicht zu verknüpfen und auszudrücken weiß. Barocci malte grünes Fleisch, und Guercino ein trauriges Colorit; von den Schriften dieses Verfassers gilt es also vermuthlich, was Pleinius vom Maler Euthykrates sagt: **austero maluit genere, quam jucundo placere.**

Seine Nahrung von ferne gebracht: oft woher und wo es Niemand vermuthete und dachte. Wo der ehrwürdige Satyr Swift leichtfertige Träumer und fromme Seleniten fand, im Monde, da findet ein Anderer Ritter und Riesen: „„Ich hieb viel tausend Feinde nieder in allen Nesseln, die ich fand, da lagen denn die kleinen Leichen““ u. s. w. Karschin. Hätte unser jetzt abenteuerlicher Sokrates eine Aspasia, seine Gedanken auszudrücken, und einen Alcibiades, sie auszubilden; vielleicht hätte er Schüler und Nachkommen, bis alsdann im dritten Gliede ein

Aristoteles, Socratis et Platonis pejor progenies, ein System in der Philologie errichtete, woran sein Großvater nicht gedacht hatte)" — auch nicht denken konnte, denn er hatte nicht das Talent, mehr als eine mystische Möglichkeit zu sein, und der mögliche Großvater ist nicht einmal Vater geworden.

---

4. Jung Stilling.

1740 — 1817.

Jung Stilling, obgleich eine naivere, reinere und bei weitem nicht so widerspruchsvolle Natur, wie Hamann, hat doch mit diesem in manchen Stücken eine Aehnlichkeit, die nur aus den gemeinsamen Zeiteinflüssen zu erklären ist. Dahin gehört zunächst jene ganz apart christliche Disposition des gläubigen Gemüths, Alles, auch das Geringste direct auf Gott zu beziehen, in Allem Gottes ausdrücklichen Willen zu sehen, alle Einfälle des naturwüchsigen Menschen und alle Thorheiten, in denen er von der Vernunft abfällt, als directe Einwirkungen Gottes zu betrachten und Andern gegenüber geltend zu machen, in allen Krümmungen und Zufälligkeiten des Geschicks, anstatt den wahren Grund und Ausgang in den analogen Krümmungen und Irrsalen des Gemüths zu suchen, eine unmittelbare Führung Gottes zu erblicken. Hamann braucht die widrige Manier dieser religiösen Rohheit mehr zur Vorspiegelung und Selbsttäuschung, um sich gegen die Freunde ins Gleichgewicht zu setzen und darin halten zu können. Stilling aber, der ohne ein besonnenes, auf wahrer Selbsterkenntniß beruhendes Streben, ohne Festigkeit und Sicherheit eines gebildeten Charakters, sich aus einem Beruf in den andern wirft, identificirt bei jeder Veränderung

der Lebensweise, die er willkürlich herbeiführt, seinen Entschluß mit Gottes ewigem Rathschluß, und macht, in naiver Selbsttäuschung und in fortgesetztem Widerspruche mit diesem Bekenntniß selbst, immer von Neuem geltend, „dies und nichts Anderes habe Gott mit ihm vorgehabt.“

Dieselbe Vorstellung von der Einheit des göttlichen Rathschlusses mit den particulärsten Zuständen und Verhältnissen des einzelnen Menschen liegt in der Bedeutung, welche Jung Stilling und „die Stillen im Lande“ (die sich unter anderen Formen und Namen bis auf den heutigen Tag erhalten haben) der Kraft des Gebetes geben. Das Beten spielt eine große Rolle in Stilling's Confessionen. Es ist bei Stilling und ihm gleich disponirten Geistern die Anstrengung, Gott gegenüber sich in seinen Wünschen und Launen zu behaupten. Bei jeder Wendung des Lebens, bei jedem wichtigen Lebensmomente wird „mit Gott gerungen,“ um ihn zu den Wünschen und Bedürfnissen des befangenen Herzens herüberzuziehen, man „läßt ihn nicht los,“ man sucht ihn nach Art der Alten zu ermüden (fatigare deum precibus), um ihn willfährig zu machen, daß er dem, was das liebe Ich sich in den Sinn gesetzt hat, nachgebe, damit schließlich nicht sein, sondern der Wille des Beters geschehe. Stillings Leben giebt die fortgesetzten erbaulichen Proben auf diese Theorie von der Kraft des Gebets. Man darf ihm zugestehn, daß er die Sache nicht unrichtig gefaßt hat. Er nimmt sich nur die Freiheit, mit seinem Beten wirklich etwas ausrichten zu wollen,

und die Jacobische Anschauung der unmittelbaren Einheit des Glaubens mit Gott wird von ihm in seine Lebenspraxis übersetzt. Er erzählt nun der Welt, daß er die Sache immer richtig gefunden habe.

Den Abschnitt aus seinem Leben, Heinrich Stillings Jugend, hatte er in Straßburg seinen Freunden mitgetheilt, und es war Göthe, der ohne sein Wissen den Druck bewirkte und durch das Glück dieses allerliebsten pietistischen Epos, in welchem selbst der lenkende Gott, den man damals nach Homers Vorgang durchaus haben wollte, nicht fehlte, Jungs Zug zur Schriftstellerei entschied. Es war gewiß leicht zu beobachten gewesen, daß er nicht selbst handeln, sondern geführt und bestimmt sein wollte, damit die Vorsehung es gethan haben möchte, besonders wenn es gerieth, wogegen es nicht hätte sein sollen, wenn es übel ausschlug.

Als seine Großmutter ihm nach einem bösen Auftritt mit dem Vater kräftig zuredet und aus seiner Neigung zu den Büchern noch eine bessere Zukunft für ihn ableitet, glaubt er „aus der dunklen Gruft seines Großvaters ein Orakel zu hören, es war als wenn er entzückt wäre, und hörte ganz deutlich: „sei getrost, Heinrich, der Gott deiner Väter wird mit dir sein!“

Er geht nun und wird Gesell bei einem Schneidermeister, mit dem er ganz harmonirte und völlig glücklich und zufrieden lebte. Da kommt der Drang, der ihn zu einem höheren Beruf und schließlich zu seiner religiösen Wirksamkeit treibt, unmittelbar aus den Wolken. „Etwa

mitten im Junius ging er an einem Sonntag Nachmittag durch eine Gasse der Stadt Schauberg; die Sonne schien angenehm und der Himmel war hie und da mit einzelnen Wolken bedeckt; er hatte weder tiefe Betrachtungen, noch sonst etwas Sonderliches in Gedanken; von ungefähr blickte er in die Höhe und sah eine lichte Wolke über seinem Haupte hinziehn; mit diesem Anblick durchdrang eine unbekannte Kraft seine Seele, ihm wurde innig wohl, er zitterte am ganzen Leibe und konnte sich kaum enthalten, daß er darniedersank; von dem Augenblick an fühlte er eine unüberwindliche Neigung, ganz für die Ehre Gottes und das Wohl seiner Mitmenschen zu leben und zu sterben. Auf der Stelle machte er einen festen, unwiderruflichen Bund mit Gott, sich hinführo lediglich seiner Führung zu überlassen und keine eitlen Wünsche mehr zu hegen, sondern, wenn es Gott gefallen würde, daß er lebenslang ein Handwerksmann bleiben sollte, willig und mit Freuden damit zufrieden zu sein."

Es ist klar, daß er hofft, Gott werde es nicht gefallen, schon um seiner eignen Ehre willen, zu der unser Stilling sich nicht umsonst mit ihm verbündet, als er die Wolke sieht.

Er wird nun Informator bei einem Kaufmann, muß aber dabei so furchtbar eingesperrt leben, daß er sich ganz aufreibt, krank und unglücklich wird und endlich durch Wald und Feld davonläuft. Nun ist er aber sehr übel daran, ohne Nahrung, fast ohne Kleidung und ohne

Geld „in einer Einöde, wo er weit und breit keinen Menschen kannte.“ Sollte Gott seinen Bund mit ihm vergessen haben? „Jetzt also fing er an und sagte bei sich selber: „„Nun bin ich auf den höchsten Gipfel der Verlassung gestiegen; es ist jetzt nichts mehr übrig, als betteln oder sterben: — das ist der erste Mittag in meinem Leben, an welchem ich keinen Tisch für mich weiß! ja, die Stunde ist gekommen, da das große Wort des Erlösers für mich auf der höchsten Probe steht: Auch ein Haar von eurem Haupte soll nicht umkommen! — Ist das wahr, so muß mir schleunigst Hilfe geschehen, denn ich habe bis auf diesen Augenblick auf ihn getraut und seinem Worte geglaubt; ich gehöre mit zu den Augen, die auf den Herrn warten, daß er ihnen zur rechten Zeit Speise gebe und sie mit Wohlgefallen sättige; ich bin doch so gut sein Geschöpf, wie jeder Vogel, der da in Bäumen singt und jedesmal seine Nahrung findet, wenn's ihm Noth thut.““ Stillings Herz war bei diesen Worten so beschaffen, wie das Herz eines Kindes, wenn es durch strenge Zucht endlich wie Wachs zerfließt, der Vater sich wegwendet und seine Thränen verbirgt. Gott! was das Augenblicke sind, wenn man sieht, wie dem Vater der Menschen **seine Eingeweide** brausen, und er sich vor Mitleiden nicht länger halten kann! —“

Jung kommt in die Stadt, findet einen Meister, geht gleich mit zu Tische und — der Meister ist fromm. „Als er dies merkte, fing er ganz unvermuthet hinter dem

Tisch an laut zu weinen und zu rufen: „„O Gott, ich bin zu Haus! ich bin zu Haus!““ Alle Anwesenden erstarrten und entsetzten sich; sie wußten nicht was ihnen widerfuhr. Meister Isaac sah ihn an und fragte: Wie ist's Stilling? (er hatte ihm seinen Namen gesagt.) Stilling antwortete: „„Ich habe lange diese Sprache nicht gehört und da ich nun sehe, daß Sie Leute sind, die Gott lieben, so weiß ich mich vor Freude nicht zu lassen.““ Meister Isaac fuhr fort: Seid Ihr denn auch ein Freund vom Christenthum und von wahrer Gottseligkeit?"

Meister Isaac nimmt sich seiner fast über seine Kräfte an und kleidet ihn ganz neu. Dies soll ihm noch am jüngsten Tage zu Gute kommen. „Wenn einmal die Stimme über den flammenden Erdkreis erschallen wird: Ich bin nackend gewesen und ihr habt mich bekleidet! so wirst auch du dein Haupt empor heben, und dein verklärter Leib wird siebenmal heller glänzen, als die Sonne am Frühlingsmorgen!" — So viel Einfluß hat der fromme Schriftsteller bei Gott erlangt.

Göthe hatte in Straßburg einen besondern Gefallen an diesem naiven Dichter und guten Jungen. Als die Andern ihn aufziehn, nimmt er sich seiner an und sagt: „Probire doch erst einen Menschen, ob er des Spottes werth ist; es ist teufelmäßig, einen rechtschaffenen Mann, der Keinen beleidigt hat, zum Besten zu haben." Die Gesellschaft von Göthe, Lenz und Herder, „unter denen sein Enthusiasmus für die Religion kein Hinderniß war, weil sie keine Spötter waren, wenn sie

auch freier dachten," bildete ihn sehr und erweiterte seinen Gesichtskreis. „Wenn aber jemals ein Geist einen Stoß bekommen hat zu ewiger Bewegung, so bekam ihn Stilling von Herdern, und das darum, weil er mit diesem herrlichen Genie, in Ansehung seines Naturells, mehr harmonirte als mit Göthe."

Alle Gründe gegen Bibel und Christenthum, die er täglich hört, erschüttern ihn nicht. Er weiß, wie er mit seinem Gott steht; und so weich und fügsam, so schwach und frauenartig er zu sein scheint, so entschieden verfolgt er seinen Weg, unmittelbar mit seinem Beispiel für die Religion zu wirken und Gott die Probe, ob er den Bund mit ihm halte, immer von neuem, versteht sich glücklich, bestehn zu lassen. (Er stirbt als badischer Geheimer Hofrath).

Seinen Willen, den er bei seinem Gott durchsetzt, weiß er natürlich noch besser gegen die gottlose Welt zu behaupten. Er will mit der Aufklärung nichts zu thun haben, erklärt sich frischweg, wie Hamann, für die orthodoxeste Dogmatik, und ist ein entschiedener Feind des Sebaldus Nothanker von Nicolai und aller Bestrebungen der Aufklärer *); doch mit dem Unterschiede von Hamann, daß, wenn Jener neben der Caprice, orthodox zu sein, weil es Andere nicht sind, die größte formelle Freiheit behauptet, und von einem tiefen speculativen Instinct gegen die einseitigen Abstractionen der Verstandesbildung

*) Heinr. Stilling's sämmtliche Schriften, I. Stuttg. 1835.

gehetzt wird, bei Stilling alle wahrhaft philosophischen Motive wegfallen, und die auf Andere reflectirende Caprice lediglich durch die gutmüthigere, wenn auch desto beschränktere Form vertreten wird, Alles, woran nun einmal Eltern und Voreltern glaubten und was durch Geburt und Erziehung ein Theil seiner Person geworden, als absolute Wahrheit festzuhalten und sich „um Alles in der Welt nicht nehmen zu lassen". Er will nicht; es ist wider sein Gefühl und seine Disposition.

Auch die Lust an grotesken Ideen und den Selbstgenuß in lebhafter Empfindung hat Jung mit Hamann und andern, von jener eigenen Gemüthsseligkeit und ungebundenen Phantasieschwelgerei der Zeit ergriffenen Geistern gemein. Im zweiten Theile seiner Lebensbeschreibung erzählt er, wie er durch einen alchymistischen Förster mit Paracelsus, Graf Bernhard, Jacob Böhm, „deren Bücher ihm große Heiligthümer waren," bekannt worden sei. „Stilling fand Geschmack daran," heißt es sodann, „nicht bloß wegen des Steins der Weisen, sondern weil er ganz hohe und herrliche Begriffe, besonders in Böhm, zu finden glaubte; wenn sie das Wort: Rad der ewigen Essenzien, oder auch schielender Blitz und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren, und meinten, die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich; das war denn so rechte Seelenfreude, im Taumel groteske Ideen zu haben und lebhaft zu empfinden!"

Dieses Schwelgen in den Abenteuern einer irrlichtelirenden Phantasie und in den dunkeln Tiefen des in sich gährenden Gemüths hatte Stilling früher in leidenschaftlicher Beschäftigung mit den sogenannten Volksbüchern und Volksliedern befriedigt. Die innigen und zarten Empfindungen, die Gewalt und der natürliche Ausdruck der Leidenschaften, wie sie in vielen jener Productionen zum Vorschein kommen, mußten in einer Zeit, die sich aus einer schalen, nur auf das Formelle gerichteten Poesie zu befreien noch im Begriff war, selbst den freiesten Geistern jene Ueberlieferungen werth machen; und auch jetzt noch wird man, eben so wenig wie an Paracelsus und J. Böhm, nur ein historisches Interesse an ihnen nehmen, sondern in vielen derselben einen unverwüstlichen Kern entdecken und genießen; aber unfreiere Geister, wie Stilling in seiner Jugend war und wohl auch immer geblieben ist, werden gerade durch das angezogen, was das Unwahre, der schlechte Bodensatz an dergleichen Productionen ist. Das Nebulose, das Räthselhafte, das dunkle Gemüth, welches sich nicht ausdrücken kann, das trübe Gähren der Empfindung, die willkürliche Phantastik, das sind die Elemente, in welchen der ungebildete Gemüthsmensch sich wiedererkennt, seine eignen Schrullen empfindet und liebt, und Letzteres um so mehr und um so lebhafter, als der Mensch, wie er geht und steht, nichts so apart für sich hat, als eben seine Schranken.

Auch hierin ist Jung Stilling wie Hamann die Uebersetzung der Jacobischen Theorie in die Praxis.

---

5. Claudius.

1743—1815.

Claudius, der joviale Wandsbecker Bote, trägt bei allem Christenthum den Kopf viel freier, als Stilling. Sein Humor, daß der Bauer eben so klug sei, als der gelehrte Herr Vetter, ist die aufgeklärte Weisheit des Herrn Vetters selbst. Sie läßt jedem Narren seine Kappe, und fürchtet sich vor keiner Freiheit, im sichern Vertrauen auf die große Ausbreitung der Dummheit. Dies dient der naiven Komik vortrefflich, und Claudius hat eben so sehr humanisirend und befreiend gewirkt, als er dem reellen Durchbruch des Menschengeschlechts zu philosophischer, poetischer und politischer Emancipation entgegen war. Er gefiel wie ein drolliger Sklave aus einer Komödie von Aristophanes oder Plautus, und gewann mit seinen heitern, moralisch-jovialischen Liedern, wie: „Bekränzt mit Laub den lieben vollen Becher," „Urians Reise um die Welt," „War einst ein Riese Goliath," „Recht thun und edel sein und gut, ist mehr als Gold und Ehr'," ein großes Publicum wohldenkender Perrückenstöcke und guter Kinder. Klopstock's Oden, sagt Asmus, reimen sich zwar nicht; aber, 's sind doch Verse, sagt sein Vetter, und fast jede Strophe ein kühnes Roß mit freiem Nacken. Göthe's Werther hat seinen Beifall; aber er räth den jungen Leuten, bei solcher Gelegenheit sich auszuweinen, und dann mit einem neuen muthigen Ansatz in die Welt

zurückzukehren. Lessing's Kopf gefällt ihm, obgleich er seinen Glauben nicht theilt. Er verspottet die Glaubensrichter, „die gefährliche Bücher zwar nicht lesen, aber darum doch wohl wissen können, daß sie gefährlich sind." Und allerliebst persiflirt er sich selbst in Asmus seiner Audienz bei dem Kaiser von Japan, wo er zuerst Lessing's Verfahren mit der Religion ungestraft lobt, weil der Kaiser und sein Hofmarschall selbst aufgeklärt denken, dann aber, als er seine philisterhafte Aufklärung von dem guten Fürsten, der Pflichten gegen seine Unterthanen habe, vorträgt, dem Hofmarschall mißfällt, und diesen dahin bringt, daß er dem Kaiser vorschlägt, er möge dem Asmus erlauben, sich in seiner Gegenwart den Bauch aufzuschneiden. — Hat die Reform des Staates durch Vernunft und Menschenrechte sowohl in Japan als in Frankreich ihre Schwierigkeit, besonders da, nach seiner Weltgeschichte, „6000 Jahre immer Monarchieen gewesen sind, und nun plötzlich Republiken machen und Menschenrechte entdecken zu wollen eine Tollheit ist;" so kommt ihm vollends die Verbesserung der Religion durch Vernunft vor, „als wenn Einer die Sonne nach einer alten hölzernen Hausuhr stellen wollte;" und „obgleich ihm auf der andern Seite auch die Philosophie ein gut Ding zu sein dünkt," so meint er doch: „die Philosophie mag wohl ein Hasenfuß sein, mit dem man die Statüe der Religion vom Staube reinigen, sie aber nicht schnitzen und bildhauen kann."

Seine Weisheit ist der Katechismus, und er vertheidigt ihn mit Jan Hagels Witz: „Wir Menschen gehn

im Dunkeln und die Gelehrten treiben brodlose Künste." „O Vetter, wenn dir ein Mensch vorkömmt, der sich viel dünkt, wende dich um und habe Mitleid mit ihm. Wir sind nicht groß, und unser Glück ist, daß wir etwas Größeres und Besseres glauben können." Glaubte er nun nur das Richtige, als z. B. die wirkliche Erlösung der Menschheit durch Wissenschaft und Kunst und durch das Bewußtsein der gleichen Ansprüche Aller, so wäre sein Humor gesund. Aber er persiflirt die Gleichheit, diese Uebersetzung der christlichen Brüderschaft ins Französische, mit Kurz und Lang, mit Dick und Dünn, mit Dumm und Klug; und das Höhere und Bessere, an das er glaubt, ist an einer Stelle sogar der Teufel selbst. „Die ganze Natur und Religion," sagt er, „supponiren einen Teufel; Christus wird vom Teufel versucht; und nun tritt Einer auf und meint, es sei kein Teufel! Das bedarf doch wohl keiner Antwort!" Gewiß nicht; und man wird dem guten Asmus sogar zugeben, daß er ihn reitet, wenn er sagt: „Man soll dem Menschen die Augen nicht zudrücken; man mag ihm bescheidentlich sagen und kund thun, daß er nicht für die Andern, sondern um seinetwillen da sei; aber wer ohne Rückhalt und Einschränkung „Menschen-Freiheit" verkündigt und unbedingt „die Menschen-Rechte" predigt — der nimmt dem Menschen alles Heil und allen Trost." Hat er gleich bisweilen, wie bei Gelegenheit von Mendelssohn's thörichter Vertheidigung Lessing's gegen den Spinozismus, einen lichten Augenblick, und sieht er ein, „daß Philosopheme

nicht vom Blatt zu spielen seien, daß daher auch einige Theologen den Spinoza liebten, indeß andere aufschrieen und sich bekreuzten, daß Spinoza ein Spinozist gewesen," während sie sich einfach dabei beruhigen könnten, „daß viele Leute sicher seien, keine Spinozisten zu werden"; so ist doch sein Hauptgedanke und der Nerv seiner ganzen Komik der dumme Verstand des gemeinen Mannes, der alle die Weitläufigkeiten der Gelehrsamkeit entbehren kann.

Der Gegensatz seiner moralisch-religiösen Komik ist die Blumauersche Travestieen- und Spottpoesie, die gleichzeitig in der Wiener Aufklärungsperiode zum Vorschein kommt, und mit Frivolitäten, Witzen, Zoten und Trivialitäten, wie es eben kommt, ein großes Publicum gewinnt. Auch diese Poesie appellirt an den gemeinen Sinn, wie er sich eben vorfindet, und verfehlt, wo sie ihn trifft, ihren komischen Effect eben so wenig, als der Wandsbecker Bote. Den wahren Sinn der Aufklärung dagegen oder den idealen Humanismus verfehlt der empirische Humanismus Blumauer's so gut, als der unsers „Asmus (sine puncto, nicht asinus) omnia sua secum portans"; denn Asmus müßte viel von dem Seinigen, vor allen Dingen seine forcirte Natürlichkeit ablegen, um die wahre Natur und die Natur der Wahrheit zu erreichen, und in den Hauptpunkten der Freiheit vor dem Punkte sicher zu sein.

6. Die Fürstin Gallitzin.

1748 — 1806.

Keine lehrreichere Zeit zum Verständniß der unsrigen, als diese. Obgleich sie uns nun bereits so völlig objectiv geworden, wuchert sie dennoch mit ihren Früchten augenscheinlich unter uns fort, und bringt in dem Kreise der Fürstin Gallitzin und seiner Entwicklung die Eigenthümlichkeiten von Hamann und Jacobi, von Friedrich Stolberg und Göthe nach dem Kern und Gehalt ihrer Richtungen zur Prüfung.

Hatte Kant muthig die Vernunft gerichtet und verurtheilt, so war Jacobi zwar nicht fähig, dieses Urtheil aufzuheben, im Gegentheil, er bestätigte es nur; aber ein weibliches Gemüth, wie er war, suchte er den Wunsch seines Herzens, die Versöhnung, nun dennoch, den Gründen zum Trotz, in Gefühl und Glauben durchzusetzen. Darin begegnete er sich mit Jung Stilling und mit Hamann, dieser fleischgewordenen Caprice; und es ist in ihrer Art zu fühlen, zu diviniren, zu empfinden und zu verkündigen, der Abfall von der männlichen Seite des Geistes, der verständigen Erkenntniß, an die weibliche, das unklare Gemüth, zum Vorschein gekommen. Das unklare Gemüth treiben nun die Gallitzin und Stolberg zu seinen äußersten Consequenzen und auf den praktischen Boden des Lebens hinaus; ja, sie legen damit geradezu den Grund zu den gegenwärtigen Erscheinungen

der Reaction. Ein Mitglied und Sprößling ihres Kreises und seiner Doctrin ist auch der Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering, dessen Erfolge gewiß seine kühnsten Hoffnungen übertroffen haben, wenn man bedenkt, wie sehr erst die abenteuerliche Doctrin des Münsterschen Obscurantismus und des abtrünnigen Protestantismus die höchsten Kreise der preußischen Hauptstadt ergreifen mußte, um sein Auftreten nur möglich zu machen.

Der Geistesdrang des Ewigweiblichen, wie es sich schön und ergreifend, aber auch beschränkt und der Freiheit unfähig, in Jacobi zum Princip macht, ist zunächst in der unbefangenen Gleichartigkeit des Gefühls ein Bindemittel der verschiedensten Naturen. Göthe erzählt uns, wie er, auf seiner Rückkehr aus dem unglücklichen Feldzug in der Champagne, sich an Fritz Jacobi und die Fürstin Gallitzin mehr angenähert; „doch blieb es immer ein wunderbares Verhältniß,“ fährt er fort, „dessen Art und Weise schwer auszusprechen und nur durch den Begriff der ganzen Classe gebildeter, oder vielmehr der sich erst bildenden Deutschen einzusehen. Dem besten Theil der Nation war ein Licht aufgegangen, das sie aus der öden, gehaltlosen, abhängigen Pedanterie, als einem kümmerlichen Streben, herauszuleiten versprach. Sehr Viele waren zugleich von demselben Geist ergriffen; sie erkannten die gegenseitigen Verdienste, sie achteten einander, fühlten das Bedürfniß, sich zu verbinden, sie suchten, sie liebten sich, und dennoch konnte keine wahre Einigung entstehen.“ Die Zeit der erweiterten und aufgeregten Innerlichkeit bringt

zugleich in allen den Individuen, welche nicht die Kraft haben, bei dem besonnenen Geist des Selbstbewußtseins Hülfe zu suchen, ihre Beschränktheit und Krankheit an den Tag. „Werther bei seinem Erscheinen in Deutschland," sagt Göthe, „hatte keineswegs, wie man ihm vorwarf, eine Krankheit, ein Fieber erregt, sondern nur das Uebel aufgedeckt, das in jungen Gemüthern verborgen lag. Während eines langen und glücklichen Friedens hatte sich eine literarisch-ästhetische Ausbildung auf deutschem Grund und Boden, innerhalb der Nationalsprache, auf das Schönste entwickelt; doch gesellte sich bald, weil der Bezug nur auf's Innere ging, eine gewisse Sentimentalität hinzu, bei deren Ursprung und Fortgang man den Einfluß von Yorick Sterne nicht verkennen darf... Es entstand eine Art zärtlicher Ascetik, welche, da uns die humoristische Ironie des Britten nicht gegeben war, in eine leidige Selbstquälerei gewöhnlich ausarten mußte." Von der hatte sich Göthe eben durch das Schreiben des Werther zu reinigen gewußt.

Wir haben nun an der Gallitzin*), man könnte sagen, den weiblichen Werther; ihre Liebe blieb Sehnsucht, und sie zehrte sich darin auf, weil sie den Mann ihres Herzens und den Seelsorger, welcher dem Weibe zukommt, in ihrem

*) Vgl. Katerkamp, Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin. Obgleich dieser katholische Vetter Michel von der langweiligsten Garbe Alles auf seine ihm eingetrommelten crassen Pointen zieht und damit verdreht, so läßt sich dennoch der wahre Verlauf und der eigentliche Sinn der Entwicklung durchfühlen.

Gemahl nicht fand, und daher ihn anderswo zu suchen nicht aufhörte, bis sie in Krankheit und geistiger Gebrochenheit dem Katholicismus zufiel, und nun ihre Leiden in eine freiwillige Ascese zu verwandeln suchte. Ihr Bildungsgang ist durchaus protestantisch, Forschung und Studium bis zum Ueberweiblichen. Obgleich sie, in der gemischten Ehe des Grafen Schmettau entsprossen, einen äußerlichen Anfang katholischer Erziehung erduldete, so warf doch die große Welt, der sie nicht entgehen konnte, ihren Geist sehr bald in das volle Element der modernen Bildung. Sie las und verfiel sogar in metaphysische Speculationen, wodurch sie einen religiösen Geschmack, aber auch sofort das Bedürfniß nach männlicher Leitung gewann. Die Richtung auf das Innere verleidete ihr den schalen Hof und eben so in der späteren ungenügenden Ehe das Leben der großen Welt, in die sie durch ihren Gemahl, den russischen Gesandten im Haag, gestellt war. Hier lernte sie Diderot persönlich kennen, und wenn sie auch sonst seine Richtung nicht genießbar finden konnte, so ermunterte er sie doch zu Studien, die bei ihrem Talent sehr bald zum Zweck führen mußten. Sie beschloß, sich auf sich zurückzuziehen, schor sich plötzlich den Kopf von allem Puder und Flitter rein, warf die Schnürbrust weg, und war nun unfähig, gesehen zu werden und Andere zu sehen. Sie wollte ganz der Erziehung ihrer Kinder leben, und nur Hemsterhuys, dessen Bekanntschaft ihrer Richtung auf inneres Leben, auf Gemüth und Geist sowohl, als auf die Wissenschaft entsprach, blieb in ihrer

Gesellschaft. Er wurde nun ihr erster Seelsorger, und lehrte sie redlich lateinisch, griechisch und die Philosophie des göttlichen Platon. Beide waren in schöner Freundschaft und in einem edlen Geist bis ans Ende verbunden. Die Erziehung ihrer Kinder führte sie jedoch mittlerweile auf den Freiherrn von Fürstenberg, Minister im Stift Münster, einen edlen geistvollen Katholiken, der, damals unbefangen der Wissenschaft ergeben, eine weitberühmte Schulordnung im Lande Münster einführte. Dieser „große Mann", wie sie ihn immer nennt, imponirte ihr so, daß sie sich zu ihm nach Münster begab und fortan unter seinem Einfluß lebte. Jacobi war ein auswärtiger, Stolberg ein späterer Freund, Hamann dagegen ihre Autorität, so lange er in Münster lebte, etwa ein Jahr lang, und als er starb, begrub sie ihn in ihrem Garten und errichtete ihm ein Denkmal. Ihre eigentliche Bekehrung oder „ihr Uebertritt zum Christenthum", wie Katerkamp sich ausdrückt, geschah nach einer schweren Krankheit, von der sie im Grunde nie genas, und wird zu Hamann's Zeit wohl noch nicht ganz vollendet gewesen sein, obgleich sie, nach Hamann's Ausdruck, „an der Leidenschaft für Größe und Güte des Herzens siech war," und es nicht unversucht scheint gelassen zu haben, auch Hamann „zum Christenthum" zu bekehren, wie sie es später mit Göthe so unglücklich und nur mit dem schon halbreifen Fritz Stolberg glücklich versuchte. Ihre eigene Bekehrung ist mystischer Art; sie nennt in dem Briefe darüber an Hemsterhuys die neue Auffassung des Abso-

luten „Intuition und Erscheinung. Die Philosophie und die Vernunft habe nicht die Totalität und Dichtigkeit, wie diese Art der Auffassung; jetzt erst sei sie zur wahren Freudigkeit und Versöhnung gekommen; eine schwere Hypochondrie, eine Ueberreizung durch geistige Anstrengung und selbst ihr körperliches Leiden fühle sie weichen vor dem eindringenden Christus, der nunmehr ihr Inneres geworden sei". Aber wie sie denn Weib ist, so genügt ihr Christus, der innere, nicht. Sie fühlt sich abhängig in Liebe, will nur zu „den Säuglingen Gottes" gehören und „als gehorsames Kind sich ihrem Beichtvater unterwerfen". „Sie verzichtet auf eigene Einsicht." „Entzückung und Fürsprechung können täuschen, aber Gehorsam täuschet nicht." Die Hüftengicht kehrt indessen wieder, der Schmerz läßt nicht nach; nun wird er Theorie: „Seid mir gegrüßt, holde schlaflose Nächte, Geschenk der wachenden Liebe! Ungeahnete Thränen leidender Liebe verwandeln in eurem Schooße in köstliches Manna sich zur Nahrung der schmachtenden Seele; heilige Triebe himmelreiner Liebe, von schalen Menschen verspottet, den Geliebten selbst unnahbar, ihr lernet, auf Flügeln der Nacht zum Quell der Liebe euch schwingen und dort die Erfüllung ahnen." „O, stärke meine junge Neigung zu den Dornen, daß ich nimmermehr aufhöre, sie zu umfassen!"

Wie ihr Abhängigkeitsgefühl weiblich, so ist auch diese Mystik und Ascetik und damit die ganze katholische Religiosität, die sie sich aneignet, ein begreifliches Re-

sultat ihres Lebens und ihrer Schicksale. Aber dieser selbstgeschaffene Katholicismus ist nur das Product einer protestantischen Entwicklung, die an der Weiblichkeit und deren unbefriedigter Sehnsucht sowohl nach einem Manne ihres Herzens als nach einer befriedigenden Philosophie haften bleibt, und nun den Beichtvater sich zum Scheinkönige einsetzt (denn sie übersieht den ehrlichen Overberg) und in der Intuition die Philosophie ersetzt findet. Sich an den gegebenen Inhalt unbedingt anzuschließen, ist freilich Geistesschwäche; sie resignirt; auf der andern Seite schaltet sie mit dem Inhalt in der mystischen Intuition und in fortgesetzter Philosophie völlig nach Belieben. So erhält sich selbst im Katholischwerden das Moment der Aufklärung.

---

7. Friedrich Stolberg.

1750 — 1819.

Hier schließt sich nun Stolberg an. Seine Arbeiten in der Richtung auf das Alterthum sind nur der Form nach auf das Classische gerichtet. Freier Principien war er überhaupt nur in derselben Weise wie die Gallitzin fähig, in gemüthlicher Gefühlsemancipation, die sich aber bei ihm von vornherein gewaltthätig, extravagant und ketzerrichterlich, z. E. gegen Schiller's Götter Griechenlands, äußerte. Man könnte sagen, er floh vor sich selber und seiner eignen innern Haltlosigkeit in den Katholicismus, hätte er nicht seine Zwecke und Reflexionen dabei gehabt. Er war von vornherein mit mehr Reflexion und Absicht, mit mehr Politik zum Katholicismus gekommen, verwendete ihn zwar auch zu seinen Gefühls- und Phantasiebedürfnissen willkürlich genug; noch mehr aber sucht er vielleicht für die aristokratischen Wunden, welche ihm die Revolution schlug, ein Heilmittel in ihm. Voß *) geht in seinem Urtheil über den Abfall zu einseitig von den äußerlichen Motiven aus; Jacobi sieht mehr auf die inneren. Jacobi's Stellung zu Stolberg's Entwicklung und namentlich zu seinem Uebertritt ist bedeutend; denn sie zeigt Jacobi selbst in dem Moment,

---

*) In seinen Schriften: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?" und: „Bestätigung der Stolberg'schen Umtriebe. 1820."

wo er vor den Consequenzen seines eigenen Gefühls- und Unvernunftprincips erschrickt; hatte er doch fortdauernd die Jesuitenriecher befehdet und selbst den heimlichen Apostaten Starck in Darmstadt in Schutz genommen. Stolberg war ein Mann von leidenschaftlichem Gefühl, ergriffen von der Sentimentalität der Zeit und von Phantasiebedürfnissen bedrängt. Jacobi *) sagt: „Sein Uebertritt läßt sich nur aus der Verzweiflung, das Christenthum gegen die Angriffe einer durch Nachdenken und Geschichtsforschung erweiterten Vernunft zu retten, erklären. Dem Christenthum zur Schande und seinen Spöttern zum Triumph, ergreift man dann ein System, welches die Unterwerfung der Vernunft unter die Kirche verordnet... Ich werde mich gegen Jedermann über die erschütternde Begebenheit, sobald sie öffentlich wird, bestimmt und nachdrücklich erklären. Ja, ich werde mich wohl genöthigt finden, noch weiter zu gehen, da es dringend wird, der Partei der Vernunfthasser die Stirn zu bieten, welche blinder Unterwürfigkeit und allen Geistesfesseln das Wort zu reden in den Zeitumständen Vorwand und Ermunterung finden, und schamlos genug sind, Barbarei und Tyrannei als verlornes Kleinod und einziges Rettungsmittel der Menschheit anzupreisen, das mit Wuth und Gewalt wieder herbeizuschaffen sei."

Von der Erschütterung Jacobi's durch den Abfall seines Freundes kann man sich einen Begriff machen aus

*) In seinem Briefe an den Grafen Holmer.

folgenden Worten seines Briefes an Stolberg's Frau: „Stolberg's Gegenwart würde mich tödten. Nein, mein Auge soll den Blick nicht auf ihn werfen, den es allein auf ihn werfen könnte. In anderen Armen will ich über ihn weinen, den so tief, tief, tief Gefallenen! — Gott! ein solcher Mann! Stolberg mit einer Kerze und einem Rosenkranz in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe nachtragend, ein: Gegrüßt seist du, heilige Mutter Gottes — — bitt' für uns! mitplappernd — ich kann den Gedanken nicht ausdenken! Wir sehn uns nicht wieder." Ist dies derselbe Jacobi, dessen Rede von der Vernunft (als er Vernunft noch im gewöhnlichen Sinne gebrauchte), die weder Hände noch Füße habe, sie in Münster so bereitwillig nachplärrten und die hier nun, wo es die Anerkennung derselben Vernunft gilt, so viel Hand und Fuß hat, daß sie auch uns noch erschüttert?

Eben so, wie über die Vernunfthasser, bringt ihn dies Ereigniß auch zur Besinnung über das Gefühl. Er schildert Stolberg gegen Holmer so:*) „Stolberg wurde ja jedesmal blaß und roth, Stimme und Lippen bebten ihm, wenn nur irgend eine Frage entstand, die seine Lieblingsmeinungen anzufechten drohte. Oft gerieth er plötzlich in Feuer und Flammen, bloß über einen Gedanken, den er im Andern nur vermuthen konnte... Wie mag ein solcher Mann sich rühmen, daß

*) Voß, Bestätigung, S. 81.

er Jahre hindurch geprüft, daß er untersucht, daß er sich endlich vollkommen überzeugt gefunden habe? Daß er sich vollkommen überzeugt fühle, daran zweifle ich nicht im Mindesten. Aber wie viele Menschen begingen nicht aus einer **gefühlten** Ueberzeugung die ärgsten Frevel?"

Allerdings, das Princip des Gefühls ist das unfreie, und Stolberg versinnlicht dies mehr als irgend ein Anderer, er tritt aber auch schon aus demselben heraus, und macht die willkürliche Reflexion und die entsprechende Phantasiebedürftigkeit, die als Princip erst der folgenden Periode, der eigentlichen Romantik angehört, zu dem Bestimmenden. So regt ihn die Osterfeier in Rom mächtig an, in die crassesten Ceremonieen, die nur Schein haben, zeigt er sich verliebt, und wenn ihm Voß äußerliche Zwecke als Bestimmungsgründe Schuld gibt, so ist dies nur objectiver und weniger anklagend zu fassen, um wahr zu sein.

Göthe in seinem Leben läßt die Stolbergs in Frankfurt bei sich auftreten mit einem blutigen Tyrannenhaß und mit so excessivem Freiheitsdurst, daß kaum der beste Wein seiner Mutter und seinerseits eine altkluge Beschwichtigungs- und Beschwörungsformel den Taumel zu bändigen und in andere Richtungen zu verfahren stark genug schien. Mit Jubel, sagt Voß, begrüßten sie sodann die Nationalversammlung und ihre unsterblichen Thaten. Sie hofften die Beschränkung „der Tyrannen" vornehmlich durch den Adel, und sie fielen völlig ab von ihrer Begeisterung, als in derselben Nationalversammlung die Vorrechte auf

den Altar des Vaterlandes niedergelegt wurden. Dahinaus also wollte die Freiheit? sagte sich Stolberg, und die Aufklärung? sagte sich Fürstenberg. Was ist dem Unglück dieser neuen Zeit entgegenzusetzen? Die Freiheit und der Glaube der Alten, der Adel und die Geistlichkeit. Fürstenberg war Beides, Stolberg, der Graf, Präsident des Consistoriums in Eutin. Nun bildet sich die Doctrin, Freiheit sei die Willkür des Adels; „das Maß der Tyrannei," d. h. der Adelsunterdrückung und der Abolirung seiner Willkür, das Maß dieser Tyrannei sei voll, oder wo man mit Stolberg dies nicht glaubte, da trat die klügere Theorie ein, man habe den alten Glauben wieder aufzurichten, Roms Altäre mit allen Räucherungen der Götzendienerei wieder herzustellen; — seien nur erst, statt des Einen Gottes der Aufklärung, die vielen Vasallen des Himmels, die Heiligen, wiedergewonnen, so würde auch der Vasallendienst auf Erden, statt des Dienstes bei dem Einen König der Aufklärung, sich erneuen. Die Doctrin dieser Reflexion, die noch heut zu Tage, und gerade jetzt erst recht die Unverschämtheit hat, sich hören zu lassen, ist nicht nothwendig nur gemacht und erheuchelt, sie hat ihr Residuum von angestammter Denkweise und eingelebter altfränkischer Frömmigkeit, wie dies auch bei Stolberg der Fall war; es ist aber eben so wenig zweifelhaft, daß sie gleich in ihrem Entstehen als ein Kind der verderblichsten Politik auftritt, und neuerdings die Mutter staatenzerstörender Zerrüttung wird. Dieselbe Krankheit, die Frankreich so

schmerzlich überwunden, den Feudaladel und den forcirten Katholicismus, sucht man uns mit den Recepten des Altars, welcher den Thron, und der Adelsmauer, welche des Königs Haus stütze und schütze, wieder einzuimpfen. Auf dem Boden dieser Doctrin, die gegenwärtig eine so gefährliche praktische Geltung gewonnen, bildete sich in Münster eine Propaganda des Ultramontanismus, in welcher die Gallitzin, Fürstenberg, Overberg, Katerkamp, Clemens August von Droste und sein Bruder, und Stolberg, der sich dahin übersiedelte, sich einen Ruf erwarben. Ein Trappistenkloster, die wesentliche Modificirung der früher von Fürstenberg und Overberg selbst eingeführten Unterrichtsordnung, die Nonne von Dülmen mit den Wundermalen und dem Aehnliches mehr that sich schon damals hervor. „Für die Fürstin, sagt Katerkamp *), welche in dieser verhängnißvollen Zeit (der Schreckenszeit der Revolution), alle Edlen, die mit ihr in Berührung kamen, gern aufforderte, sich an einander zu schließen, und durch vereinigte geistige Bestrebungen der wilden Kraft, die Alles, was ehrwürdig und heilig ist, zu zerstören drohete, entgegenzuwirken, war es ein erfreuliches Ereigniß, ihre Verbindung mit Fürstenberg und Overberg durch den Beitritt eines Mannes (Stolberg's) verstärkt zu sehen, dessen Geist eine so nahe Verwandtschaft mit dem ihrigen hatte."

*) S. 253 führt er den interessanten Beweis, daß der Erzbischof, Clemens August von Droste, Stolberg zu seiner Religionsgeschichte veranlaßt.

Diese Verwandtschaft im Weiblichen und Unselbständigen, die einer kranken Frau nicht zur Last zu legen sind, wäre eben keine Schmeichelei für Stolberg. Die Verbindung aber und die gemeinsame Wirksamkeit für den augenfälligsten Obscurantismus hat in der eben bezeichneten Ausbildung aufgehört ein rein geistiges Interesse zu sein, es war ein praktisch-politisches, zu dem nur Gesinnung, Zustimmung aus irgend einem, auch dem interessirtesten Grunde, und gemeinsame Praxis, keineswegs wahre Theorie mehr vonnöthen war.

Und hiemit hört dieser Kreis auf, ein weiteres Interesse in der geistigen Entwicklung zu haben, es müßte denn sein, daß er sie zu stören die Macht gewönne und dadurch eine Revolution einleitete. Diese Aussicht liegt hinter der deutschen Entwickelung, mit der wir es hier zu thun haben. Wir wenden uns daher zu einer weiteren, noch gährenden und treibenden theoretischen Romantik.

---

8. Die Stürmer und Dränger.

a) Leidenschaft und Empfindsamkeit. *)

Mit der Sturm- und Drangperiode, welche die Philister, Nicolai und Böttiger, schlechtweg als eine verrückte Geniesucht verwarfen, ist die Leidenschaft eines tieferen Selbstgefühls in seinem noch unklaren Erwachen zu bezeichnen, das männliche Pathos, während die Periode zugleich die der Sentimentalität und Schönseligkeit, des weiblichen Pathos ist. Jacobi weist auf beide hin. Mit dem mehr sentimentalen und lyrischen Kreise der Göttinger, eben so wie mit dem Göthischen Kreise, welcher die Leidenschaft zum Princip macht und sich auf das Drama und auf Shakespeare wirft, hat er seine Beziehung. So liebt er Göthe's Clavigo wegen der Leidenschaft und läßt sich selbst in sie hineinreißen in dem Briefe an Wieland (Göthe's Leben von Döring, S. 165): „Und wenn ich nun selbst, in Beaumarchais Person, bei Marie und Sophie ankomme, hingehe zu Clavigo, ihn befehde, überwältige, nachher mich aussöhne mit dem Reuigen, ihm die ausgestellte Schrift zerrissen zurückgebe — und dann neben Marie stehe, und

*) Die Partie a. b. c. ist mit geringen Stilveränderungen und Zusätzen von Echtermeyer. Die Charakteristik Jung Stillings habe ich umgearbeitet und erweitert. In den Jahrbüchern ist sie selbst noch theologisch.

zweifle, und doppelten gräßlichen Meineid ahne, und halte in meinen Armen den bebenden, sterbenden Engel — und nun ihm, in meinem Angesicht, an meinem Busen der letzte Todesstoß! mir Fesseln, Gefängniß — von Clavigo, dem Treulosen, dem Feigen, dem Verräther, dem unendlich Niederträchtigen! — wühle, wühle, im finstern, moderhaften, erstickenden Abgrund, wühle, wühle! — Ha! der Himmel offen! Rache! Rache! Rache! hab ich ihn, ich muß ihn haben! — Sehen Sie, lieber Wieland, alles das ist so ganz aus meiner Seele heraus empfunden, daß ich Ihnen nicht bergen kann, auch mir „„glüht in jeder Ader, zuckt in jedem Nerven die Begier nach ihm, nach ihm.““ Berühmter ist Jacobi's Erklärung gegen das abstracte Gesetz und für das Recht der Leidenschaft: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts will, zuwider, lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub unternehmen, wie David; — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen; — mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das Privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut-allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Men-

schen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.“ In demselben Sinne persiflirt Göthe in „Götter, Menschen und Wieland“ die Moralität mit dem hohlen Gegensatz von Tugend und Laster; und so wird schon in der Recension eines Schreibens über Homer von Seybold die „professorliche Tugendhaftigkeit“ abgefertigt, welche ohne Sinn und Gefühl für „das höchste Ideal menschlicher Natur, die höchste Würde menschlicher Thaten, den Homer entschuldigt, daß seine Zeit Tapferkeit für die höchste Tugend hielt und die Stärke der Leidenschaft den übrigen Stärken gleich war.“ Durchweg sucht Göthe die Leidenschaft, die innern selbständigen Forderungen des Individuums den Gesetzen, Regeln und Convenienzen gegenüber geltend zu machen, und dies ist auch das Princip seiner frühsten Dichtungen Faust, Prometheus, Werther, Götz. „Unter allen Besitzungen, heißt es in einer Recension aus jener frühsten Zeit, ist ein eigen Herz die kostbarste, und unter Tausenden haben sie kaum Zwei. Und Reinhold Lenz, im Musenalmanach von 1777, stürmt Göthe'n folgendermaßen nach:

Lieben, Hassen, Fürchten, Zittern
Hoffen, Zagen bis in's Mark
Kann das Leben zwar verbittern,
Aber ohne sie wär's Quark!

Die Leidenschaft ist der Sturm der ethischen Welt. Dagegen das Leben im tiefsten Innern und die stete Reflexion darauf, die lebhafte und innige Empfindung, die Empfindseligkeit und die schöne Seele sind zu-

zweifle, und doppelten gräßlichen Meineid ahne, und halte in meinen Armen den bebenden, sterbenden Engel — und nun ihm, in meinem Angesicht, an meinem Busen der letzte Todesstoß! mir Fesseln, Gefängniß — von Clavigo, dem Treulosen, dem Feigen, dem Verräther, dem unendlich Niederträchtigen! — wühle, wühle, im finstern, moderhaften, erstickenden Abgrund, wühle, wühle! — Ha! der Himmel offen! Rache! Rache! Rache! hab ich ihn, ich muß ihn haben! — Sehen Sie, lieber Wieland, alles das ist so ganz aus meiner Seele heraus empfunden, daß ich Ihnen nicht bergen kann, auch mir „„glüht in jeder Ader, zuckt in jedem Nerven die Begier nach ihm, nach ihm."" Berühmter ist Jacobi's Erklärung gegen das abstracte Gesetz und für das Recht der Leidenschaft: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts will, zuwider, lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub unternehmen, wie David; — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen; — mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das Privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut-allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Men-

schen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." In demselben Sinne persiflirt Göthe in „Götter, Menschen und Wieland" die Moralität mit dem hohlen Gegensatz von Tugend und Laster; und so wird schon in der Recension eines Schreibens über Homer von Seybold die „professorliche Tugendhaftigkeit" abgefertigt, welche ohne Sinn und Gefühl für „das höchste Ideal menschlicher Natur, die höchste Würde menschlicher Thaten, den Homer entschuldigt, daß seine Zeit Tapferkeit für die höchste Tugend hielt und die Stärke der Leidenschaft den übrigen Stärken gleich war." Durchweg sucht Göthe die Leidenschaft, die innern selbständigen Forderungen des Individuums den Gesetzen, Regeln und Convenienzen gegenüber geltend zu machen, und dies ist auch das Princip seiner frühsten Dichtungen Faust, Prometheus, Werther, Götz. „Unter allen Besitzungen, heißt es in einer Recension aus jener frühsten Zeit, ist ein eigen Herz die kostbarste, und unter Tausenden haben sie kaum Zwei. Und Reinhold Lenz, im Musenalmanach von 1777, stürmt Göthe'n folgendermaßen nach:

Lieben, Hassen, Fürchten, Zittern
Hoffen, Zagen bis in's Mark
Kann das Leben zwar verbittern,
Aber ohne sie wär's Quark!

Die Leidenschaft ist der Sturm der ethischen Welt. Dagegen das Leben im tiefsten Innern und die stete Reflexion darauf, die lebhafte und innige Empfindung, die Empfindseligkeit und die schöne Seele sind zu-

nächst selbstgenügsam, setzen sich wohl in Beziehung zu Andern, aber nicht um die Welt zu überwältigen, sie suchen in der Gegenseitigkeit nur Selbstgenuß und allenfalls Bekehrung. Ein weiterer Durchbruch der innerlichen Bewegung, als die Bekehrung ist, erscheint in der Ruhmsucht, dem Bestreben, die Welt mit sich zu erfüllen. Dabei bleibt sie aber vielleicht wie sie ist, und es kann genügen, daß sie auf den Ruhmsuchenden nur achtet; die stillere Geltung der bekehrenden schönen Seele geht also praktisch weiter, und der Ruhmsüchtige hat nur voraus, daß die ganze Welt sein Augenmerk ist, nicht dieser oder jener Convertit; die wahre Praxis des Ruhmes, das heißt der Geltung des bewegten Menschen, ist die Weltbewegung, die Welterschütterung, die von ihm ausgeht; daher in seiner Brust der Drang aus sich heraus, „der Drang," die Welt zu „stürmen" und von sich aus und nach sich neu zu gestalten. So ergiebt sich die Leidenschaft, welche die heftigere Anspannung des Gemüthes zur Ueberwindung der Welt ist. Der Leidenschaft gehört der Geist und die Geschichte, während die Empfindsamkeit sich mit der Natur begnügen kann und sich daher auch viel mit ihr zu thun macht.

b. Empfindsamkeit und Naturschwärmerei.

Die Natur muß dem Menschen, der sich auf sie richtet, stille halten; die willkürlichsten Stimmungen und Gefühlsaffectionen kann er ohne Widerstand oder eine verletzende Gegenwirkung zu erfahren in sie hineintragen.

In die Natur sich versenkend, ist er ungetrübt nur sich empfindend und genießend immer bei sich. — Die *Naturschwärmerei* wird für ein Zeichen von Gemüthlichkeit gehalten, als wäre es ein Verdienst, in diesem ungetrübten Verkehr mit seinen Einfällen und Empfindungen einen gleichmäßigen Seelenfrieden zu behaupten, und sich den Genuß des „lieben Herzens“ und der eigenen trauten Gemüthswelt zu bereiten. Eine solche Seele, die sich ganz gut mit sich verträgt, wird aber nur allzuoft scharf, eckig und hart, wenn sie mit andern Seelen zu thun hat, die nicht so still halten wie die Natur, und nicht so geneigt sind, auf alle Schrullen, Einfälle und Stimmungen, die man ihnen zumuthet, einzugehen und sie in gehorsamer Resonanz zurückzugeben.

Man achtete geflissentlich darauf, ob einer Sinn für Natur hätte, und es war ein großes Ereigniß, daß *Lessing* weder an der Musik Geschmack fände, noch bei den Schönheiten der Natur etwas Besonderes empfände. Im Gegentheil, so berichtet *Jacobi*, hatte er einmal geäußert, als ihm die Frühlingsschwärmerei und die Sehnsucht, daß er endlich einmal wieder *grün* werden möchte, lästig wurde: „Es ist schon so oft grün geworden, ich wollte, daß es einmal zur Abwechslung *roth* würde!“

Sehr charakteristisch in Beziehung auf diese Empfindsamkeit für die Natur ist, was Knebel in einem seiner frühesten Briefe an Gilbert schreibt:

„Eine Schwachheit von mir muß ich Dir schon gestehn: das ist meine Zärtlichkeit. Ich *kann auch* ge-

gen ein Grashälmchen zärtlich sein: aber bei Seelen gegen keine andern, als die mir gleichgestimmt und eben so zärtlich sind. Reiz, Schönheit und Jugend und alle andern bunten Zierrathen des Zufalls machen bei mir gar nichts. Aber die feineren guten Seelen — o wie lieb' ich die!"

Wie eine solche Empfindsamkeit, die den aufdringlichen Gesetzen der ethischen Welt und dem Recht der fremden Stimmung von Herzen gram ist, alle Augenblicke in Härte umschlägt, oder sie als Kehrseite neben sich hat, ist schon frühzeitig anerkannt und ausgesprochen worden. So wird in einem Romane, der unter dem Titel: „Der Empfindsame — Maurus Pankrazius Ziprianus Kurt, auch Selmar genannt" 1785 in Erfurt erschien und als eine nicht geistlose Satire auf die krankhafte Sentimentalität und andere Thorheiten der Zeit von historischem Interesse ist, eine Stelle aus den Fragmenten zur Geschichte der Zärtlichkeit (von J. M. Miller, 1776) eingangs folgendermaßen parodirt:

„Für Euch habe ich geschrieben, Ihr süßen ätherischen Seelen, die Ihr bei dem — „„wonnigen Wehen und Anhauchen der gottheithaltigen Natur in huldigem Liebesinn und himmelsüßem Frohsein dahinschmelzt, die Ihr Euch sehnt, ach! Euer ganzes Wesen hinzugeben, um Euch mit all' der seelenlabenden Wonne eines einzigen herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen, die Ihr umsäuselt vom Sang der Liebe, von Mondschein und Thränen Euch nährt; eingewebt im Wohlwollen des Allgüti-

gen und unter dem Wehen und Weben der innigsten Liebe für Eure Brüder"" — auf alle Verhältnisse des Alltagslebens schimpft, den hartherzigen Buben flucht, die Euch nicht verstehn, die Ihr das „„Wehe über die Eltern schreit, und sie vor dem ernsten Gerichte Gottes verurtheilt, die dem Herzen ihrer empfindsamen Kinder so viel Seufzer erpressen."" — „Wer doch immer ein Kind bleiben könnte! Wenn doch nie die Vernunft an die Stelle des Gefühls träte!" heißt es in Müller's Freuden und Leiden, einem andern jener empfindsamen Werke. Und ebendaselbst an einer andern Stelle: „Sie behohnlächeln mich: aber laß Dich nie den Spott einer Menschengestalt abhalten, die der Liebesgeist nicht durchweht." An welche Worte der Verfasser des satirischen Romans folgende Betrachtungen anknüpft: „Sanfter duldender Yorik! das war nicht Deine Sprache! Du priesest Dich nicht mit einer pharisäischen Selbstgenügsamkeit, und schimpftest nicht auf die, die Dir nicht ähnlich waren. — Doch! sprachst Du am Grabe Lorenzo's, doch ich bin so weichherzig, wie ein Weib. Aber ich bitte die Welt, nicht zu lächeln, sondern mich zu bedauern. — Ruhe Deinem Staube, sanfter liebevoller Dulder! und nur einen Funken Deines Geistes Deinen Affen!"

Der Einfluß, den Sterne auf die deutsche Literatur geübt, und welchen Verlauf die empfindsame Poesie bei uns während einer gewissen Epoche genommen, wird sodann von unserm Anonymus näher so geschildert: „Kaum

war der liebenswürdige Sterne auf sein Steckenpferd gestiegen und hatte es uns vorgeritten, so versammelten sich, wie gewöhnlich in Deutschland, alle Jungen um ihn herum, hingen sich an ihn, oder schnitzten sich ein Steckenpferd in der Geschwindigkeit nach oder brachen Stecken vom nächsten Zaun, oder rissen aus einem Reißigbündel den ersten, den besten Prügel, setzten sich darauf, und ritten mit einer solchen Wuth hinter ihm drein, daß sie einen Luftwirbel veranlaßten, der Alles, was ihm zu nahe kam, wie ein reißender Strom mit sich fortriß. Wär' es nur unter den Jungen geblieben, so hätte es noch sein mögen: aber unglücklicherweise fanden auch Männer Geschmack an dem artigen Spielchen, sprangen von ihrem Wege ab, und ritten mit Stock, Degen und Amtsperrücken unter den Knaben einher. Freilich erreichte keiner seinen Meister, den sie sehr bald aus dem Gesicht verloren, und nun die possirlichsten Sprünge von der Welt machten, und doch bildete sich jeder der Affen ein, er reite so schön, wie der gute Yorik." — „Bald darauf stieg ein Genie unter ihnen auf, Göthe, dessen Losung zwar auch Empfindsamkeit, aber von einer ganz andern Art war, und der es sich zur Schande rechnete, hinter den andern Knaben drein zu reiten. Vom Drange des Genies dahingerissen, war ihm der menschliche Gang zu langsam, die Wege zu schmal, zu krumm und zu uneben, die Welt zu enge. Es sprang querfeldein über Aecker und Wiesen, sprang über die Gräben und trat die Zäune nieder, die ihm in den Weg kamen, und da war

ihm wohl. Kam es auf einen gewöhnlichen Menschenweg, „so packt es ihn mit gräßlicher Kälte, die Angst krampfte ihn, engte sein Herz all' so ein, sein Herz bangte, seine Gebeine rasselten, seine Seele schwirrte, es hetzte ihn so grimmig, daß seine Seele sich in allen Nerven umkehrte, daß er sich hätte dem Teufel ergeben mögen, über all' die Hunde, die Gott noch auf Erden duldet und die keinen Sinn haben an dem Wenigen, was noch gut auf der Welt ist.“ Schnell schlossen sich alle Genies und Kraftmänner an ihn an, denen es „dumpf und taub war vor'm Sinn, die sich labten im Wirrwarr, die erlagen unter der Gewalt der Herrlichkeit der Erscheinungen, die sich über eine Trommel spannen lassen wollten, um Ausdehnung zu kriegen, die in dem Raume einer Pistole zu existiren wünschten, bis sie in die Luft geknallt würden, die mit den Zähnen knirschten, sich's Herz abnagten, Alles verfluchten und die Welt in Brand stecken mögten, um aus dem Schutt eine neue hervorzuziehn“ (Klinger*). „Da es aber auch diesen an Kraft gebrach, sich ihrem Original nachzuschwingen, so machten sie sich fliegende Drachen von Papier, bemalten sie mit unverständlichen Charakteren, steckten ein Lichtchen hinein, setzten sich drauf und rasten geniemäßig damit in der Luft herum. — Aber

---

*) Bekanntlich hat Klinger durch sein Drama: Sturm und Drang diesen Ueberschwenglichkeiten den Namen zu Wege gebracht, unter welchem sie in der Literaturgeschichte aufgeführt zu werden pflegen.

es gebrach an Kraft, sich länger auf ihren Pferden und Drachen zu erhalten; und vielleicht hätte das ganze Unwesen ein Ende gehabt, wenn nicht ein Mann, der es nicht so übel gemeint haben mochte (J. M. Miller, Verfasser des Siegwart), einen neuen Ton, der ihren schwachen Köpfen und Nerven faßlicher war, angegeben, und damit das Unheil mehr als jemals vergrößert hätte. Er hatte kaum angestimmt, so fiel die ganze Schar mit ein, und alle Winkel erschallten von weinerlicher Empfindsamkeit, von Seufzern, Küssen, Thränen und Wonnen. Das war eine Freude für die Knaben, die nun mit so wenigen Kosten, ohne Kopf und Anstrengung, so wonniglich spielen konnten! Alles küßte, wimmerte, siegwartisirte." —

c. Das Schauspielwesen, Lavater und die Ruhmsucht.

„Zum Unfug des empfindsamen Romanwesens kam auch noch die Komödienspielerei hinzu, die selbst von verehrungswürdigen Männern, von Männern von anerkanntem Geschmack, nicht nur gebilligt, sondern auch empfohlen wurde. Was mußte nun aus Kindern werden, die unter Empfindelei, Romanlesen und Komödienspielen gebildet und großgezogen wurden!"

So weit der satirische Roman. Die Anregung und Färbung, die durch Sterne unsere Literatur erhielt, ist nicht zu verkennen; allein das Princip, aus welchem diese Bewegung hervorging, finden wir in dem innersten Leben

der Deutschen und der eignen Entwicklung desselben begründet und die Sympathie, welche für Sterne und die englische Poesie überhaupt damals in Deutschland erwachte, aus einem genügend vorbereiteten Bedürfniß zu erklären. Sterne und andere Engländer kamen nur hinzu, das Ferment der freigewordenen Gemüthsbewegung noch mehr in Schwung zu setzen, bei seiner Darstellung im Leben und in der Kunst die Geburt zu erleichtern und seine jugendlichen Schritte zu gängeln. Als das Wirksame und Charakteristische im Sentimental Journey, so wie im Tristram Shandy ist die Art und Weise zu betrachten, „wie hier die Eigenheiten der Menschen in Schutz genommen werden. Sterne zeigte, wie viel Zartes, Gemüthliches sich oft mit solchen individuellen Lebensgestaltungen verschwistere, die nur dem Draußenstehenden seltsam und unförmlich erschienen, dem Individuum aber eben nothwendig seien, weil es sonst nicht dieses Individuum wäre, worin doch selbst für uns der ganze Reiz seiner Existenz liege. Dies Thema hat Sterne auf das Mannigfaltigste mit dem reichsten Humor entwickelt, namentlich auch den lächerlichen Kampf auf das Vortrefflichste dargestellt, mit welchem das Individuum seine zufälligen Eigenheiten, die für dasselbe selbst Nothwendigkeiten geworden sind, gegen äußeren feindlichen Zufall oder gegen wahre Nothwendigkeit zu erhalten bemüht ist" (Rosenkranz Gesch. der Poesie).

Der andere Punkt in der Darstellung des Anonymus, der eine Ergänzung verdiente, ist die Erwähnung der

„Komödienspielerei," des überspannten Interesses für das Theater und Schauspielwesen, das mit der Periode der Empfindsamkeit zusammenfällt. Es ist auch diese Richtung tiefer in dem Princip jener Zeit und ihrer Gährung begründet, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Göthe's Briefe über die Campagne von 1792 geben in der Erzählung des sentimental-romanhaften Verhältnisses zum jungen Plessing, der die Veranlassung zur Harzreise im Winter ward, viel interessante und beachtenswerthe Aufschlüsse über die Zeit, in welcher der Werther entstanden. Wir haben oben seine Aeußerungen über die damals grassirende „zärtlich leidenschaftliche Ascetik und die leidige Selbstquälerei" erwähnt.

Unmittelbar nach diesen Betrachtungen nun wird Lavaters Physiognomik eingeführt, doch so, daß der Zusammenhang dieser Bestrebungen mit dem geschilderten Charakter der Zeit mehr zu rathen gegeben oder nur leise angedeutet, als mit klaren Worten ausgesprochen wird. Er ist nicht schwer zu verstehn. Jene Selbstquälerei ist nichts als die Kehrseite des Selbstgenusses, die Pein und Krankheit des Individuums, das von allem Inhalt und aller Realität abstrahirend wie ein Magen, dem nichts geboten wird, zuletzt sich selbst zerreibt und durchlöchert. Jemehr aber das Individuum auch in diesem Schmerz sich fühlt, desto größer ist die Bedeutung, die es mit all' seinen Launen, Thorheiten und Zufälligkeiten auf sich legt und von Andern in An-

spruch nimmt. Göthe's Jugendbriefe an die Gräfin Bernstorff haben uns jüngst wieder diese Coquetterie (so wie andere Hohlheiten und Spiegelfechtereien damaliger Zeit — was wird sich und Andern Alles vorgelogen!) mit grellen Farben vorgehalten. Was man für einen Rock trägt, mit welchen Knöpfen u. dgl., nimmt unter den leidenschaftlichsten Ergießungen sogleich einen Platz ein: daß man seine Silhouetten gegenseitig giebt und fordert, darf vollends nicht ausbleiben. Gewiß steht nun auch Lavaters Physiognomik in Verbindung mit dieser wechselseitigen Verehrung der Individuen unter einander, die zu einer Art von Bilderdienst ausartete, ohne doch neben der gegenseitigen Theilnahme gegenseitiges Kennen und Erkennen zu entwickeln, eben weil man in dem Freunde nur sich liebte und wollte, weil man vergötterte, um wieder vergöttert zu werden. Dies Verhältniß kannte Niemand besser, als Göthe, der die Komödie selbst genug mitgespielt hatte. Bei Gelegenheit des Gleim'schen Briefwechsels, der in dem weichlichen Geschmack dieser Zeit von leerer Zärtlichkeit überfließt, sprach er sich dagegen aus. Dies hinderte ihn aber nicht, später selbst ähnliche „Nichtigkeiten" zu publiciren.

Aus dieser überschwenglichen Bedeutung, die man damals nicht nur auf die individuellsten Dispositionen seines innern Naturells, auf die eigensten Bewegungen und Stimmungen des Herzens legte, sondern auch für seine Darstellung nach Außen, für die ganze Zufälligkeit seiner Erscheinung in Anspruch nahm, aus diesem Zuge

und Drange der Zeit ging nun auch das Interesse für Theater und Schauspielwesen hervor, dem man mit einer Leidenschaft sich zuwandte, wie nie zuvor, noch jemals nachher. Denn wo kann sich der Mensch in seiner unmittelbarsten Existenz mehr geltend machen als auf dem Theater? Wo hat die Persönlichkeit als solche, das Naturell mit seiner ganzen Aeußerlichkeit diese Ansprüche auf Anerkennung und augenblickliche Wirkung wie hier? Wie Göthe von dieser Influenz ergriffen war, ist allbekannt, und wäre es nicht ausdrücklich in seinen Confessionen zu lesen, so würden W. Meisters Lehrjahre immer noch deutlich genug Zeugniß davon ablegen. Dieser Roman soll ja die Befreiung aus dieser Liebhaberei und die Reinigung von der Eitelkeit, in welcher sie begründet ist, darstellen. Daß aber die Deutung, die wir dieser Zeitrichtung gegeben, nicht willkürlich, und die Verbindung, in die wir sie mit andern Sympathieen jener Epoche gebracht haben, keine gewaltsame Combination ist, mögen ein paar Stellen belegen, die wir der Selbstbiographie von Karl Philipp Moritz, denn das ist eigentlich der unter dem Titel Anton Reiser erschienene „psychologische Roman," zur Bestätigung entlehnen. Anton Reiser war noch Gymnasiast, als er mit Iffland, seinem Mitschüler, in dramatischen Aufführungen, zu denen es nicht an Gelegenheit fehlte, rivalisirte, und bald mit allen Sinnen zum Theater hingezogen wurde. „Ruhm und Beifall zu gewinnen, das war von jeher sein höchster Wunsch gewesen; — aber der Beifall durfte ihm nicht

zu weit liegen. Und so griff nun freilich das Theater am stärksten in seinen Wunsch ein. Nirgends war jener Beifall aus der ersten Hand so wie hier zu erwarten. — Er betrachtete einen Brockmann, einen Reincke immer mit einer Art von Ehrfurcht, wenn er sie auf der Straße gehen sah, und was konnte er mehr wünschen, als in den Köpfen anderer Menschen einst eben so zu existiren, wie diese in seinem Kopfe existirten. — So wie jene Leute vor einer so großen Anzahl von Menschen, als sonst nur selten versammelt sind, alle die erschütternden Empfindungen der Wuth, der Rache, der Großmuth nacheinander durchzugehen, und sich gleichsam jeder Nerve des Zuschauers mitzutheilen, — das däuchte ihm ein Wirkungskreis, der in der Welt nicht seines Gleichen hätte." Als bei einer Darstellung des Clavigo A. Reiser darauf gerechnet hatte, die Titelrolle zu erhalten, diese Hoffnung aber fehlgeschlagen war, fühlte er sich so dadurch gekränkt, „daß ihn dieser Vorfall in eine Art von wirklicher Melancholie stürzte. Denn sein ganzer Wunsch, den er schon Jahre lang bei sich genährt hatte, stand jetzt gerade auf der Spitze der Erfüllung und Nichterfüllung; öffentlich vor den versammelten Einwohnern seiner Vaterstadt seine Talente zu entwickeln, und zeigen zu können, wie tief er empfand, was er sagte, und wie mächtig er wieder das durch Stimme und Ausdruck zu sagen im Stande wäre, was er so tief empfand, — das war für ihn ein so großer, stolzer und die Seele erhebender Gedanke, wie vielleicht nie für irgend einen Sterb-

lichen eine Rolle in einem Trauerspiel gewesen sein mag." „Als der Clavigo probirt wurde, hatte er sich in eine der Logen versteckt — und während J. als Beaumarchais auf dem Theater wüthete, wüthete Reiser, der in der Loge ausgestreckt am Boden lag, gegen sich selber, und seine Raserei ging so weit, daß er sich das Gesicht mit Glasscherben, die am Boden lagen, zerschnitt und sich die Haare raufte. Denn die Erleuchtung, die Blicke unzähliger Zuschauer, alle auf ihn allein hingeheftet, und er, vor allen diesen forschenden Blicken seine innersten Seelenkräfte äußernd, durch die Erschütterung seiner Nerven auf jede Nerve der Zuschauer wirkend, — das alles wurde ihm in dem Augenblick gegenwärtig — und nun sollte er nichts, wie unter der Menge verloren, ein bloßer Zuschauer sein, wie er jetzt war, während ein Dummkopf, der den Clavigo spielte, alle die Aufmerksamkeit auf sich zog, die ihm, dem stärker Empfindenden, gebührt hätte." — „Diese Unbedeutsamkeit, dies Verlieren unter der Menge, war es vorzüglich, was ihm oft sein Dasein lästig machte." — Der Grund dieses „durchbohrenden Gefühls" ist aber nichts als der krankhafte Drang, sich als Einzelner zu empfinden, ohne Etwas zu sein; Etwas zu sein, ohne sich zu Etwas gemacht und einen wesentlichen Gehalt errungen zu haben. „Reizvoll klinget des Ruhms lockender Silberton" zwar auch dem Edeln, und „ist seines Schweißes werth," aber worauf es ihm vor Allem hierbei ankommt, ist, daß ihm aus der Anerkennung Anderer die Bestätigung zurück-

kommt, ein wirklich Wahres und Schönes erkannt, gewollt und zur Darstellung gebracht zu haben. Diese krankhafte Ungeduld des Ruhms hingegen, dieser abstracte Ehrgeiz, will nur das liebe Ich und ist daher oft schon vor der Sache und ohne alles sachliche Interesse vorhanden. Anton Reiser war erst neun Jahr alt und ging noch in die Schreibschule, da „hatte er sich mit einem seiner Mitschüler vorgenommen, daß sie zusammen ein Buch schreiben wollten, und Beide schmeichelten sich schon damals mit der Idee, wie ihnen dies zum ewigen Ruhme gereichen würde." Auch auf dem Gymnasium beschäftigten neben den Phantasieen für das Theater, die „kein ernsthaftes Nachdenken, keinen Fleiß im Studiren aufkommen ließen," mancherlei Schriftstellerprojecte den Jüngling. So wollte er einmal ein Trauerspiel schreiben. „Er sah schon den Komödienzettel angeschlagen, worauf sein Name stand, — seine ganze Seele war voll von dieser Idee und der schmeichelhafteste Gedanke für Reisern war, wenn er dies Stück noch in seinem jetzigen Stande, noch als Schüler vollenden würde, was man dann für Erwartungen von ihm schöpfen, wie es dann noch weit mehr ihm zum Ruhme gereichen müßte." Bei dem Mangel an wahrem Interesse, an wirklicher Betheiligung des Geistes und inhaltsvoller Erregung des Gemüths macht man sich dann nicht allzuviel daraus, mit dem leeren Schein zu figuriren, sich und Andern etwas vorzulügen. Einer seiner ehemaligen Mitschüler, erzählt Anton Reiser, mit dem er nichts weniger als

in freundschaftlichen Verhältnissen gestanden hatte, kehrte schwindsüchtig, von den Aerzten aufgegeben, von der Universität zurück, „und Reiser's erste Gedanken, da er dies hörte, waren, wie er auf diesen Vorfall ein Gedicht machen wollte, das ihm Ruhm und Beifall zuwege brächte. Kurz, er hatte das Gedicht schon acht Tage vorher angefangen, ehe der junge M. starb. — Statt nun, daß er dies Gedicht hätte machen sollen, weil er über diesen Vorfall betrübt war, suchte er sich vielmehr selbst in eine Art von Betrübniß zu versetzen, um auf diesen Vorfall ein Gedicht machen zu können. Die Dichtkunst machte ihn zum Heuchler." — „Daß Reiser'n sein Gedicht auf den jungen M. mehr am Herzen lag als der junge M. selbst, war wohl natürlich, obgleich es wieder nicht zu billigen war, daß er Empfindungen log, die er nicht hatte."

d) Genie, Originalität und Kraft.

Die Ruhmsucht und das Schauspielwesen führen uns wieder auf das positive männliche Selbstgefühl der Sturm- und Drangperiode zurück.

Durch Lessing hatte man den Kopf frei gekriegt, durch Klopstock das Herz voll hoher Gefühle von Religion, Tugend, Vaterland und Thaten des Genies im Dienste dieser Gefühle. Lessings Anerkennung der Shakespearschen Poesie wirkte ebenfalls zu Gunsten der regellosen Genialität, der Originalität und der Kraft aus sich. Klopstock stand unter Youngs Einfluß oder vielmehr er fand in Young den innersten Drang seiner Seele

ausgesprochen und wiederholte die Worte des Engländers mit allem Nachdruck seiner Begeisterung und seines Selbstgefühls. In Klopstock nämlich personificirt sich zuerst nach langer Verachtung und Versäumung in der traurigsten Dienstbarkeit der geweihte Dichter; und Niemand ist wohl so von seiner Mitwelt in dieser Eigenschaft anerkannt und verehrt worden, als er. Seine Umgebung fand es nicht lächerlich, sondern erhaben, als er im Schiffchen auf dem Zürichsee bei einem Windstoß betete, Gott möge ihn den Deutschen erhalten. Wahr ist daran der Aufschwung für das Ideale, verkehrt die Selbstsucht des Genies und die Verwechslung des geselligen Menschen in seiner persönlichen Pflicht gegen die Gleichen mit der allgemeinen Bedeutung seiner künstlerischen Leistung. Ueberhebt er sich, wenn er als Genie eine besondere Figur sein will, so werfen die Anderen sich weg, die ihn dulden. Je mehr die Persönlichkeit, sei es im Dichter, sei es im Machthaber, Feldherrn oder Staatsmann, überhoben wird und sich überheben darf, um so unfreier ist die Zeit. Sie ahnt erst, daß frei und mächtig sein eins sein müsse, sie wagt noch nicht, nach dem Gesetz der Freiheit und Gleichheit zu leben. Durch den Begriff Genie und Original kommt etwas Mystisches in die Poesie, welches trotz Göthe's und Schiller's klaren Producten noch bis heute fortwirkt; und als Winkelmann behauptete, „der einzige Weg, unnachahmlich zu werden, sei die Nachahmung der Alten," vergaß Klopstock sein ganzes Verdienst, das in ihrer glücklichen Nachahmung lag, und

meinte, „jedes Genie müßte vor diesem Satze erschrecken.“ Diesen Schrecken leitet Gervinus aus Klopstocks Lectüre der Young'schen Schrift ab, die sich ausdrücklich um die Unterscheidung des Genies und der secundären nachahmenden Geister dreht, und bemerkt zu der Prätention der Originalität, mit welcher die Jugend dieser Zeit so stürmisch hervortrat: „sonderbar, daß nicht einmal der Begriff des Originalgenies original war und daß der große Tragöde Shakespeare, der so fern von Copie ist, so vielfach von unsern Originalen copirt wurde.“ Freilich ist der Begriff Originalität eben so wie später die Eigenthümlichkeit, die besonders in der Politik ihre Spiegelfechterei treibt, ein Verirrbegriff. Worauf kommt es denn bei allem Originellen und bei allem Eigenthümlichen an? Nicht darauf, daß eine gute Sache neu, sondern daß die neue Sache gut sei, nicht darauf, daß eine Person sich eigenthümlich, sondern daß sie sich vortheilhaft auszeichnet.

Die physiognomischen Studien von Lavater gehen ebenfalls dem unklaren Drange der Eigenthümlichkeit und damit sogleich dem Genie nach, Hamanns Schrullen, ganz aparte Dinge zu sagen, eben so; und daraus erklärt sich das momentane Zusammenwirken so verschiedener Charaktere, als Göthe, Herder, Lavater, Jung Stilling, Jacobi, Stolberg, Klinger, Lenz und Heinse. In allen lebte das schöpferische Feuer der losgebundenen, gährenden Welt der Innerlichkeit und der allgemeinen Begeisterung, diese nun in seiner eignen Person darzustellen und

durch schöne Thaten des Genies im Gebiete der Poesie zu verwirklichen. Dies letzte Mittel war das richtige und die deutsche Welt, die von den Engländern und Franzosen die philosophischen, die religiösen und poetischen Vorbilder sich aneignete, die politischen dagegen fast gar nicht begriff, erreichte in der Poesie die Befriedigung dieser Emancipationszeit. Selbst Gleim war von dem Taumel ergriffen, in den der Aufschwung der damaligen Jugend Alles hineinriß, und schrieb an Heinse: „nur ein dutzend Feuergeister wie Du, bester Sohn, könnten helfen.“ Und die Göttinger schickten die Stollberge zu Klopstock mit dem Bundesbuche, indem sie ihre Gedichte niedergelegt, damit er urtheile, wer Genie hätte, wer nicht.“ Diese Ungeduld, die das Urtheil der Welt, dem selbst Klopstock nur zu bald verfiel, nicht erwarten konnte, sondern unmittelbar die Krone der Genialität erobern wollte, charakterisirt die ganze Zeit des damaligen Durchbruchs zur Freiheit in Poesie und in Denken.

Wenigen gelang es, mit dem „Drange“ und der „Kraft“ die Geduld und Einsicht zu vereinigen, von denen die Erfüllung dieser jugendlichen Hoffnungen abhing.

9. **Klopstock**, 1724—1803; **Voß und der Göttinger Dichterbund**, 1772—74; **Wieland**, 1733—1813; **Bürger**, 1748—94, und **Heinse**, 1749—1803.

Lessings Geist wirkt im Ganzen noch nicht befruchtend auf Klopstock und Wieland, weil sie, seine Zeitgenossen, ihm zu nahe stehn. Die classischen Studien, die englische und französische Literatur, die Aufklärung und die christlichen Principien vereinigen sich in ihnen. Die feindlichsten Elemente sind ruhig und unbewußt verbunden. Klopstock und Wieland breiten den Geist ihrer Periode aus, erfrischen und formiren ihn. Seine letzten Principien sind aber so wenig ihre Sache, daß sich Klopstocks Verehrung der Alten ohne Anstoß mit dem Glauben und Wielands Vernunft mit dem Recht des Stärkeren verträgt.*) Sie wirken nur als Dichter. Ihr Inhalt ist ihre Schwäche. Die dichterische und gemüthliche Bewegung ihrer Zeit, mit der wir sie hier daher auch in Beziehung bringen, regen sie an, während

*) Umsonst erklärte Wieland später dies Recht des Stärkeren für Ironie. Seine Ansichten über Bonaparte's Usurpation und der Claudius'sche Liberalismus, „der Fürst müsse ein guter Mann sein", laufen genau auf das Nämliche hinaus. Man moralisirt nur den Starken; wenn er aber Gewalt braucht, so ist es auch recht.

Lessing mehr in die Ferne wirkt und die denkende Bewegung anregt.

Klopstock und Wieland sind die herrschenden Dichter in der Gährung der Sturm- und Drangperiode. (1748 waren die ersten Gesänge des Messias erschienen.) Die Alten haben Klopstock an ihren Formen gebildet und für Freiheit, Vaterland und Freundschaft begeistert. Mit ihm beginnt eine kühnere höhere Sprache, antike Versformen und das ganze poetische Hoch- und Selbstgefühl, in welchem die innerlich befreite deutsche Welt sich froh ergießt. Sein Vorbild ist Milton. Dieser verführt ihn zu seinem heiligen Gegenstande. Wenigstens bestärkte er ihn in seinem Plane. Er hatte den größten Gegenstand gesucht, er gerieth auf Christus, und so gelang es ihm, den wahren Gehalt des classischen Alterthums bei Seite zu lassen und einem vollkommen romantischen sich zu widmen. Aber es war sein Loos, daß er weder die antike Form noch den romantischen Inhalt durchsetzte, so gewaltig er auch mit beiden seine Zeit ergriff, erschütterte, anregte und auf den richtigen Weg brachte. Sein großer Gegenstand findet sich populärer in der Bibel und weder das Thatenfeld seines Epos, der Himmel, noch das seines Drama's, der Teutoburger-Wald, sind weise gewählt. Auch Wieland verlegte seine Schauplätze in die Fremde, aber in die Städte der Menschen und mitten in die wirkliche Alltagswelt. Auch er findet in den Alten seine Anregung und seine Vorbilder, aber nicht an den horazianischen Oden, nicht an den hohen

Epen Homers, sondern an dem horazianischen Weltton, an Lucians Komödirung der Götter und überhaupt an der gefälligen Classicität nährt er seinen Geist. Hiemit stimmen die Franzosen, und seitdem sich Wieland einmal aus dem seraphischen Anflug seiner Jugend, in den er gegen sein Naturell durch Klopstocks überwältigenden Einfluß hineingerissen war, und aus der Mystik, in die er in Zürich hineingerieth, befreit hat, bleibt er in diesem Element. Klopstocks vornehmer, hoher und edler Stil ist eine formelle Classicität, Wielands leichte horazianische, lucianisch-französische Form ebenfalls. Aber beide beginnen und endigen mit dem dunklen poetischen Gemüth. Ihre umwölkte und schwankende Aufklärung schwimmt begeistert in dem Strome der neuen Zeit, aber sie wissen nicht, woher er kommt und wohin er führt. Wie Mendelssohn und Nicolai vor Lessings Spinozismus und Göthe's Extravaganzen erschracken, so moralisirt Klopstock und faselt Wieland über die Erscheinung der Zeit, welche die vollendete Befreiung war. Weder in Wieland, noch in Klopstock sehen wir die Höhe der Lessingischen Principien, noch viel weniger die Folgerungen aus ihnen, deren sie sich später fähig gezeigt, dargestellt; aber sowohl die Wielandische Form, seine elegante Sinnlichkeit, seine heitere leichte Lucianische Manier, als der Klopstockische Inhalt der Begeisterung, der Hochgefühle für alles Ideale, für Freiheit und Vaterland sind eine Verwirklichung der Aufklärung, eine theoretische Wiederherstellung des freien humanen Wesens

der antiken Welt, die in der mittelaltrigen Romantik untergegangen war. Sind Klopstock und Wieland Gegensätze, so sind sie es innerhalb der Poesie, und eine Poesie, welche so entschieden der höchste Zweck ist, wie hier, bleibt immer, wie in der alten Welt, ideale That und die letzte Befriedigung des freien Menschen. Klopstock meint freilich durch seinen Stoff „unsterblich zu sein", aber die poetische Unsterblichkeit ist eine rationelle und antike, und die Welt fand schon Geschmack an einer solchen irdischen Palme. Wenn also der Dichter die Erde vergißt und sich in den leeren Aether des christlichen Himmels versteigt, so bleibt das Publicum zurück, liest seine Gesänge nicht mehr und erholt sich lieber an Wieland, der zwar ebenfalls ins Weite strebt und meist im Alterthum und im Orient seinen Hippogryphen tummelt, aber doch menschliche Begebenheiten und sogar mit sehr pikanten Menschlichkeiten unvergleichlich lieblich vorträgt. Ist Klopstocks Element die überschwenglichste Sittlichkeit, so ist Wieland in der üppigsten Sinnlichkeit zu Hause.

Bürger, der durch seine populäre Balladen- und Romanzenform einen tiefen Eindruck machte und sich ein poetisches Verdienst erwarb, verfolgt im Wesentlichen die Wielandische Richtung, auch Heinse, der sinnliche Feuergeist (siehe Th. II. S. 310), während der Göttinger Dichterbund, Johann Heinrich Voß an der Spitze, entschieden zu der Klopstockischen Fahne schwört. Der Dichterbund, so lang er existirt, d. h. so lange die

Jünglinge zusammen leben, dichten und schwärmen, stellt ein Stück der Sturm- und Drangperiode dar. Die Bürgerische Lyrik hingegen, bewegt sie sich gleich in einer eingeschränkten Manier, ist eine Eroberung auf dem Gebiete der Dichtung und ein ideeller Erwerb für ein großes ausgebreitetes Bewußtsein. Von den einzelnen Mitgliedern des Göttinger Bundes gewinnt später nur Voß durch seine Aneignung des Homer, durch seine Louise und durch die vielgelesenen Uebersetzungen vieler Classiker auf Form und Richtung des poetischen Geistes einen ebenso durchdringenden Einfluß. Voß wirkte in seiner reiferen Zeit entschieden im Sinne der Kantischen Aufklärung und des humanen Alterthums; und nur in seiner Jugend finden wir ihn mit dem Göttinger Dichterbunde in einem unklaren Gemüthstaumel befangen. Klopstock ist diesem Bunde Autorität. Sein Teutonismus, seine rigoristische Begeisterung für Religion, Patriotismus und Freundschaft reißt die Jünglinge zu komischen Anstrengungen und Demonstrationen hin. Unter Eichen wird der Freundschaftsbund der deutschen Dichterjünglinge gestiftet. Voß schreibt darüber 1772 an einen Freund: (Prutz, Göttinger Dichterbund 227) „Ach, den zwölften September, da hätten Sie hier sein sollen! Die beiden Millers, Hahn, Hölty, Wehrs und ich gingen noch des Abends nach einem nahe gelegenen Dorfe. Der Abend war außerordentlich heiter, und der Mond war voll. Wir überließen uns ganz der Empfindung der schönen Natur.“ „Hier fanden wir einen kleinen

Eichengrund, und sogleich fiel uns allen ein, den Bund der Freundschaft unter diesen heiligen Bäumen zu schwören. Wir umkränzten die Hüte mit Eichenlaub, legten sie unter den Baum, faßten uns alle bei den Händen, tanzten so um den eingeschlossenen Stamm herum —, riefen den Mond und die Sterne zu Zeugen unseres Bundes an und versprachen uns ewige Freundschaft. Dann verbündeten wir uns, die größte Aufrichtigkeit in unsern Urtheilen gegen einander zu beobachten und zu diesem Endzwecke die schon gewöhnliche Versammlung noch genauer und feierlicher zu halten. Ich ward durchs Loos zum Aeltesten erwählt. Jeder soll Gedichte auf diesen Abend machen und ihn jährlich begehen."

In einer Gesellschaft, zu welcher der ganze Parnaß geladen war, wurde Klopstock, Lessing, Gleim, Geßner gefeiert; und als Bürger, der nicht zum Bunde gehörte, aber von dem Gastgeber herbeigezogen war, das Glas nahm und Wielands Namen nannte, erhob man sich und rief aus Einem Munde: „Es sterbe der Sittenverderber Wieland, es sterbe Voltaire!" Die Stollberge traten zum Bunde; durch sie leitete sich eine wirkliche Verbindung mit Klopstock ein. Eine förmliche Klopstocksfeier wurde veranstaltet und Wielands Bild verbrannt, seine Schriften zu Fidibus herumgereicht. „Die Franzosen haß' ich, schreibt Voß, mit jedem deutschen Patrioten". Und einmal ging er mit Friedrich Stollberg und Hahn bis Mitternacht ohne Licht in seinem

Zimmer umher: „wir sprachen," erzählt er, von Deutschland (1774), Klopstock, Freiheit, großen Thaten und von Rache gegen Wieland, der das Gefühl der Unschuld nicht achtet."

Der Bund, so kindisch sein Bewußtsein war, blieb nicht ohne Folgen. Die Göttinger Musenalmanache, deren Name „leider" von den Pariser Almanac des muses stammt, wurden durch die Beiträge der stürmischen Jugend, zu der auch Göthe und Bürger mit seiner alles bezaubernden Lenore sich gesellten, eine bedeutende Erscheinung, die in weiten Kreisen auf das Publicum wirkte, und dem Bunde einen Glanz gab, den er für sich allein durch den Oden- und Mienesingerton, mit dem er nur eine fremde unpopuläre Manier nachahmte, niemals erreicht hätte.

Die Idee Klopstocks und des Bundes, in dieser Form die „gute Richtung der Poesie" zu constituiren und zur Herrschaft zu erheben, bildet die Spitze jener phantastischen Bewegungen, in denen der Bund entstand. Wären jene dunklen Gefühle der einzige Inhalt der Zeit gewesen, so hätten sich natürlich der Papst und seine Priester leicht dazu gefunden. Es war aber bei weitem besser bestellt; und die theoretische Freiheit, die weder jungen noch alten Genies im Traume und in der Ekstase gegeben werden sollte, behauptete sich negativ in Spott, Kritik und Abfall, positiv in den hinreißenden Philosophemen und Poesieen der nächsten Zeit.

---

10. Hippel.

1741—1796.

Hippel wird gewöhnlich unter die Humoristen verwiesen und erscheint ganz einfach als Nachfolger von Sterne und als Vorläufer Jean Pauls. Dabei habe er Kantische Gedanken in Umlauf gesetzt. Es ist wahr, er ist ein Humorist und ein Kantischer Philosoph; aber er ist mehr, als das, und seine besten Schriften sind nicht die humoristischen, seine besten Gedanken nicht die, welche er als Kantische vorträgt. Ein Zeitgenosse der Revolution, im Justiz- und Gemeindedienst erprobt, ein Anhänger Friedrichs II. und ein entschiedener Freund der republicanischen Elemente, durch welche damals erst wieder wahre Staaten auf dem europäischen Continent entstanden, würde Hippel auch ohne den gepriesenen Humor lediglich durch seine sachgemäßen und vollkommen klaren, aber nur um so geistvolleren Darstellungen „über Gesetzgebung und Staatenwohl", „über die bürgerliche Verbesserung der Weiber" und „über die Ehe" die Aufmerksamkeit der Welt erregt haben; und wäre diese Welt nicht damals gar zu weit von ihren nächsten und wichtigsten Interessen entfernt gewesen, die politische Wirksamkeit seiner Schriften wäre nicht erst nach seinem Tode und nach dem Falle Preußens eingetreten. Er starb zu früh, um eine Rolle unter den demokratischen Staatsmännern

zu spielen, die im gleichen Geiste und nicht zufällig in Königsberg für Staat und freie Gesetzgebung wirkten. Hippels bedeutendste Schriften, und die gerade jetzt wieder gelesen zu werden verdienen, sind die, in denen er sich alles Humors enthält. Natürlich. Der Humor verschwendet seine Kräfte, um sein Ziel ewig unerreicht zu lassen, und er befriedigt nur den, der für diese Irrgänge des Geistes und Witzes disponirt ist. Erst der directe klare Stil zeigt uns den ganzen Menschen und hindert keinen Leser, seinen Zweck und seine Befriedigung zu erreichen. Der Humor geht auf Abenteuer der Poesie aus, die nicht Jedermanns Sache sind. Allerdings wendet Hippel viel Zeit und Raum auf diese Art des irrenden Ritterthums der Poesie, und hätte er nur die „Lebensläufe in aufsteigender Linie", und was dahin gehört, hinterlassen, es wäre schwer zu sagen, was man eigentlich an ihm hätte, denn daß er einigen Narren der forcirten Genialität gefiele, wäre nur ein sehr zweifelhaftes Zeugniß für seinen Werth.

Hippel gehört ganz seiner Zeit, — der deutschen Welt, die poetisch noch in der Gährung liegt, der französischen, die sich philosophisch und politisch frei macht. Indem er die Folgen des freien Denkens für Gesellschaft und Staat einsieht und beweist, überflügelt er die Deutschen seiner Zeit; indem er die freie Form der Poesie nicht erreicht, bleibt er gerade hinter der Freiheit zurück, die für uns das Resultat des achtzehnten Jahrhunderts war.

Hippel ist also eine höchst eigenthümliche Erscheinung.

Aber es ist leicht begreiflich, warum ihm die Poesie nicht so gut gelingt, als Philosophie und Publicistik. Die bürgerliche und philosophische Welt nimmt ihn so vollständig ein, daß selbst seine humoristischen Schriften nur dazu dienen müssen, Gedanken zu verbreiten.

Die „Lebensläufe" enthalten deutliche Charaktere; diese werden aber mehr gezeichnet durch das was sie denken, als durch das was sie thun. Es fehlt das Interesse der Fabel und des Verlaufs. So charakterisirt es den Herrn von G., daß er Kants Meinung ist, „man könne zu dem Unsichtbaren nicht beten"; und er ist kein Königlicher, „lieber, würde er mit Cromwell sagen, deine Republik, als dein Reich komme!" und eben so charakterisiren den Pastor, der mit ihm disputirt, seine Ansichten. Der Aufsatz „über Gesetzgebung und Staatenwohl" enthält eine nähere Ausführung der Andeutungen, welche wir in den „Lebensläufen" finden, nimmt fortwährend auf Rousseau Rücksicht und erinnert auch an Rousseau's klare Schreibart. Eben so verläßt „die bürgerliche Verbesserung der Weiber" den humoristischen Ton des Buches „über die Ehe"; am einfachsten und schönsten aber ist der „Nachlaß über weibliche Bildung." Also darf man wohl annehmen, daß Hippel im Lauf der Zeit seinen Geschmack gereinigt und seinen „Johann Jacob" auch mit formellem Nutzen gelesen. Er verlangt Gleichstellung der Weiber, beweist ihre Fähigkeit zu Allem und die Nothwendigkeit einer Reform der Erziehung und der allgemeinen Meinung in dieser Hinsicht. Und er hat Recht.

Diese, wie alle Zurücksetzung und Sklaverei beruht in ihrem letzten Grunde auf der Erziehung, durch die in ganzen Classen und über ganze Classen und Geschlechter die Meinung festgesetzt wird, unter der sie leiden.

Hippel sagt in seinem „Nachlaß“: „Man bringe die Weiber aus ihrem Psychodocheum, wo man sie als abgeschiedene Seelen hält, wo man sie zu einer Art von Liebe fürs Ritterleben von trauriger Gestalt verurtheilt — zum wirklichen Leben, und sie werden von ihren jetzigen Fehlern befreit werden und in allen Arten bürgerlicher Beschäftigungen ihr Licht „leuchten lassen.“

Die herbsten Verhältnisse würden sie mildern und vermenschlichen. „Entfernt, zu behaupten, fährt er fort, daß die Freiheit Frankreich mehr, als andere Nationen, die zur Freude der Freiheit eingingen, gekostet habe, behaupte ich nur, daß die Franzosen, die ohne Zweifel durch keine uns bekannte Nation an gegenwärtiger Einsicht je übertroffen worden, die Freiheit noch viel wohlfeileren Preises erhalten haben würden, wenn die Weiber Sitz und Stimme gehabt und nicht bloß durch geheimen Einfluß gewirkt hätten.“ Die Franzosen sind ihm in der Gleichheit nicht weit genug gegangen, sie haben die Hälfte des Menschengeschlechtes, sie haben die Weiber vergessen. „Die Laternenpfähle,“ ruft er aus, „scheinen über Frankreich das Licht der Natur und Gleichheit aller Menschen so stark verbreitet zu haben, daß man vor lauter Licht das Licht zuweilen nicht erblickt.“ Und er bleibt nicht etwa bei der bloßen Behauptung, die Frauen

hätten gleiche Fähigkeiten und gleiches Recht; er nimmt alle Einwürfe einzeln vor und widerlegt sie gründlich. Seine Methode ist überhaupt keine Schwärmerei aufs Gerathewohl, keine phantastische Erholung an beliebigen Einfällen. Er sagte und er hatte das Recht es zu sagen: „meine Theorie ist eine abstrahirte Praxis; und ist die beste Theorie, die nicht praktisch werden kann, mehr als ein Leib ohne Seele? Alles was gemeinnützig ist oder werden kann, ist auch gemeinfaßlich oder kann es werden; und wenn es eine Philosophie der Welt giebt, so muß es eine Legislatur dieser Art geben, die eine scharfsichtige Beobachtung der eigentlichen Welt voraussetzt und in den Vorfällen des Lebens nicht bloß recht, sondern auch weise handeln lehrt. Dies ist der Verstand, der nicht vor Jahren kommt, wo sich keine erweisende Lehrart anbringen läßt, sondern wo Erfahrung, Umgang, Weltkenntniß die Lehrstellen bekleiden." Sein oberster politischer Satz, den ihn diese Schule gelehrt, ist: „die Gleichen und Freien müssen selbst ihren Staat machen und regieren," und alle Menschen, selbst die Weiber, dazu gebildet werden; denn „da wo das Volk nicht selbst denken kann, ehe es votirt, ist nie eine Demokratie, sondern eine Aristokratie, und diese Regierungsform ist, wenn sie nicht, wie Gold im Feuer, geläutert worden — das Verderben der Menschheit und war eben darum der Fall aller Staaten der Vorwelt." „Jeder Gesetzgebung muß darum eine weltbürgerliche Absicht zum Grunde liegen," jedes rohe Volk gefährdet die Freiheit der gebildeten Völker, die Verbindung aller

Menschen muß eine solidarische sein. „Die Vaterlands-liebe war oft in eben dem Grade eine Volkstäuschung, als eine National-Gottheit. Es ist Ein Gott und kein anderer außer ihm, und ist Ein Vaterland — die Welt." „Wehe den Fürsten, die unter dem Namen Vaterland ihr Allerhöchstes Selbst verbargen, und diese falsche Münze von Politik unter die Leute zu bringen wußten!" „Ich halte den König Friedrich II. für den größten unter allen Königen; allein ich getraue mir auch, behaupten zu können, daß er unter den Menschen sich mit einem andern Range zu begnügen geruhen werde, obgleich ihm der Ruhm eignet und gebührt, daß das hohe Wort Menschenrecht nicht ein Consonant in seinem Staate war, und daß ihn kein Regentenfieber anwandelte, wenn seine Hausphilosophen über diesen Text vielleicht oft zur Unzeit predigten. Durch Denk- und Preßfreiheit warf er der seufzenden unterdrückten Menschheit nicht etwa einen Strohhalm oder ein schwankendes Brett hin, sondern er that mehr. Den Johann Jacob Rousseau, obgleich er ein Freund seines innigsten Freundes (Mylord Marschal's) war, liebte der König nicht, allein ohne Zweifel nicht, weil Rousseau zu dreist das Prognostikon der Despoten stellte — und gewiß keiner der kleinen Propheten eines Volkes war, in dessen Sprache er schrieb, ohne sich auszudrücken, wie dieses Volk, das mit einer andern Denkart auch einen andern Namen annehmen sollte. Nein, weil er dem König, wie Shakespeare dem Voltaire, als ein berauschter Wilder vorkam; und das vergebe

Gott dem König und seinem damaligen Beichtvater Voltaire.“ Rousseau's Ansichten haben stark auf Hippel gewirkt, und man muß ihm zugestehn, daß er sie weitergebildet in den merkwürdigen Worten, die heute noch gelten und das sociale Problem mit meisterhafter Sicherheit lösen: „Es ist nicht zu läugnen, daß man nicht nur sich, sondern auch das Seinige Allen zusammen abtritt, wenn man ein Volk ausmacht; allein dies geschieht nur, damit unsre Personen und unser Besitz geheiligt, rechtmäßig und rechtskräftig werde. Das Ganze leistet jedem Einzelnen Bürgschaft, seine eigne Person und sein Eigenthum zu schützen. Man giebt ihm sich selbst und alles was man hat, und es nimmt nichts, sondern verstärkt nur was es scheinbar erhält. Es giebt die zweite Auflage von Menschen, in Gestalt des Bürgers, vermehrt und verbessert heraus. Freilich gehört dem Bürger nur erst Alles von Gesellschaftswegen; es gehört ihm so, daß das Vermögen des Ganzen durch sein Vermögen nicht leidet — er muß dem Ganzen nachstehn; allein, was hat er von dieser Unterordnung zu fürchten, er, der im Ganzen Sitz und Stimme hat, und ohne den das Ganze nicht das Ganze wäre? Der Vorwurf, den man dem Gesetze macht, daß es nämlich nur dem förderlich und dienstlich sei, der Etwas habe, hebt sich von selbst, indem auch der Aermste sich selbst hat. Er selbst ist mehr als Alles, was außer ihm ist — und wenn er sich selbst besitzt, kann er leicht über kurz oder lang zum Eigenthum kommen, wozu der Staat dem Einzelnen Gelegenheit eröffnen muß, wenn

er nicht seinen eignen Vortheil verkennen will; — der Volkswille hat Gleichheit zum Wahlspruch, der einzelne Wille geht auf Vorzüge aus. — Es gehört viel Kunst dazu, diese sich entgegenarbeitenden Bestrebungen im Staate ins richtige Verhältniß zu bringen. Die Bürger wollen selbst nicht in den Stand der Gleichheit und der Natur zurück, aus dem sie sich der Ruhe und Sicherheit halber herausgesetzt haben; allein sie wollen auch nicht unmittelbar unter Menschen stehen. Sie Gesetzen unterzuordnen, ist das beste Mittel, und, wenn diese keinen Unterschied als zwischen Guten und Bösen, zwischen Gerechten und Ungerechten machen, so ist dieser gordische Knoten gelöst und nicht zerhauen.“ Jeder Bürger muß Herr seines Willens sein und ihn geltend machen können. „Ein Bürger, der auf seinen Willen Verzicht thut, hört auf ein Mensch zu sein. Ein Volk, das Gehorsam ohne alle Klauseln gelobt, ist kein Volk mehr, sein politischer Körper, wie seine politische Seele, ist todtkrank, und wenn beide gesund zu sein wähnen, so ist dies desto übler, weil sie, durch falsche Vorstellungen hingehalten, sich dann nicht schonen. Das Beste in dieser Verfassung ist — sterben — denn, in der That, ein solches Volk ist an sich lebendig todt.“ So wurde dieser edle Mann, bloß weil er die Bildung hatte, diese allgemeine Wahrheit zu sehn und zu sagen, ein Prophet. Nur zehn Jahre vergingen von seinem Tode bis 1806. Er redet übrigens nie ohne Rücksicht auf die Verhältnisse; so räth er, die Aufklärung nicht bei der Religion und den Volksvorurtheilen, sondern

beim Menschen und der Naturwissenschaft anzufangen. Er begreift sehr wohl, daß ein rohes Volk nicht frei sein könne, meint aber, „daß die Zeit gekommen sei, wo man je länger, je mehr das gesellschaftliche Band nicht für eine eingegangene Verbindung eines höheren, vom Himmel gekommenen Geschöpfs, eines Uebermenschen — mit einer Anzahl im Staube liegender Sklaven ansieht, sondern als eine Verbindung des Volks untereinander, des Ganzen mit jedem seiner Glieder.“ „Daß die einzelnen Menschen für das Gemeinwesen da sind, ist ein Satz, der zu vielen Mißverständnissen Anlaß giebt; gewiß aber ist's, daß das Gemeinwesen nur um der Einzelnen willen entstanden ist.“

Ich habe gesagt: „es ist nicht wahr, daß Ideen nicht untergehn;“ ich frage jetzt: ob ich es nicht bewiesen habe? Hippels böse Prophezeihung ist eingetroffen, seine gute ist es auch. Die letztere erfüllte sich durch Gesetze und neue Lebensordnungen, die Niemand verachten, vielmehr Jeder mit Gut und Blut vertheidigen müßte; sollen aber diese Erfüllungen nicht eine unglückliche Abwechselung miteinander erfahren, so ist es die höchste Zeit, die freien, klaren Gedanken des achtzehnten Jahrhunderts von den Todten zu erwecken und ihre Wahrheit noch einmal wahr zu machen. Politisch interessant wird man auch des Ministers Herzberg Ansicht finden: „daß berathende Provinzialstände einzurichten seien, der König aber im Vollgenuß der ganzen gesetzgebenden und vollziehenden Ge-

walt erhalten werden müsse," und Hippels Kritik dieser Ansicht, „welche es unmöglich mache, daß es je wirklich zu einem Staate komme."

Daß Hippel, der Verehrer und Befreier der Frauen, ehelos starb, daß der Freund demokratischer Staatsformen seinen vergessenen Adel erneuern ließ, sind nur für den Widersprüche, der auf die Verhältnisse der Zeit und des Einzelnen keine Rücksicht zu nehmen gewohnt ist. Hippels Stellung und Verbindungen wiesen ihn auf den höheren Staatsdienst hin, und hätte der Tod seine Thätigkeit nicht allzufrüh unterbrochen, so würde sich der Nutzen des Adelstitels ohne Zweifel noch bewiesen haben.*) Daß er aber darum anders dachte, als er schrieb, beweist diese Farçe eben so wenig, als sein zufällig eheloses Leben.

Hat Lessing mit Recht diesen Abschnitt unserer Darstellung eröffnet, so dürfen wir ihn gewiß mit Hippel, dessen Charakter und theoretische Freiheit uns den Patriarchen unserer Aufklärung ins Gedächtniß zurückruft, schließen, mit Hippel, der auch der Zeit nach auf Kant, den Anführer einer zweiten Epoche, hinweist.

In diesem Abschnitt ist die Aufklärung die unmittelbare, das Lebenselement der verschiedenen Gestalten und die Romantik eben so unmittelbar ihre Gemüthsverfassung und ihre Schranke. Beide finden sich daher

*) Ein Brief von Kant an Hippel spricht diese Ansicht mit deutlichen Worten aus. Und Kant war mit Hippels Motiven vertraut.

in den meisten so oder so vereinigt. Die classische Vollendung wird daher im Ganzen nur von Lessing erreicht und vorgebildet, bei allen Andern nur in einzelnen Punkten und nur nach Einer Seite hin.

In dem folgenden Abschnitt beschäftigen wir uns mit Kant und den classischen Dichtern, also mit der kritischen Aufklärung und der bewußten Kunst.

Doch, um nicht vorzugreifen, theilen wir hier nicht weiter ein, lassen uns vielmehr erst durch den Verlauf dazu berechtigen.

Zweites Buch.

1. Kant.

1724 — 1804.

a) Die populäre Philosophie vor Kant.

Kant macht die Probleme der Aufklärung zu Gegenständen der philosophischen Kritik. Vor Kant war die Philosophie durch die Kunst der Franzosen, durch die Klarheit der Engländer und durch die deutliche Demonstration der Deutschen eine Angelegenheit des großen Publicums geworden. Die sokratische, horazianische, französische, englische, Wielandische, Wolfische Weltweisheit, Friedrichs II. und Kaiser Josephs Bemühungen für Bildung und Wissenschaft bezeichnen diese Zeit. Durch Wolf's Rückkehr nach Halle, durch seine Bemühungen um die Form, endlich durch seine Schüler und Anhänger, die hierin zum Theil noch glücklicher waren, als er selbst, gewann die populäre Philosophie, die mit Voltaire aller Spitzfindigkeiten der Metaphysik entsagte, eine große Ausbreitung. Die Erfahrung, die Beobachtung, die Natur, die Selbstkritik sollten den Geist nähren und aufklären. Was in Kant später concentrirt

hervortritt, ist in seiner Vorzeit schon enthalten. Dies beweist am deutlichsten Locke's Methode, die Aufgabe der Philosophie zu fassen, eine Denkungsart, die sich als populäres Resultat in weiten Kreisen der vorkantischen Zeit bemächtigt hatte. „Ich glaubte, sagt er in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand", das erste, was man thun müßte, um den Trieb zu verschiedenen Untersuchungen, in welche der menschliche Geist sich gerne vertieft, zu befriedigen, bestehe darin, unsern Verstand genau zu betrachten, unsre eignen Kräfte zu prüfen, und die Dinge, denen sie angemessen sind, zu untersuchen. Es kam mir vor, als wenn man, so lange das nicht gethan ist, die Sache am unrechten Ende angreife, und als wenn das Streben nach Befriedigung durch einen ruhigen und sichern Besitz der Wahrheiten, die uns interessiren, so lange vergeblich sei, als man seine Gedanken regellos auf dem unermeßlichen Ocean der Dinge umherschwärmen lasse, gerade als wenn der Verstand im natürlichen und unbezweifelten Besitz dieses weiten Reiches wäre, als wenn Alles in demselben seiner Entscheidung sich unterwerfen müßte und nichts seiner Einsicht entgehn könnte. Wenn die Menschen auf diese Art ihr Nachforschen über die Grenzen ihrer Fähigkeit ausdehnen, und ihre Gedanken in die Tiefen sich versteigen lassen, wo sie keinen sichern Grund finden, so ist es kein Wunder, daß sie Fragen über Fragen erheben, und die Streitigkeiten vermehren, welche, da sie nie zu einer Entscheidung kommen, nur dazu dienen, ihren Zweifeln Nahrung zu

geben und sie am Ende im entschiedensten Skepticismus bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unsers Verstandes gründlich untersucht, der Umfang unserer Erkenntniß entdeckt und der Horizont gefunden, welcher die Grenzen zwischen der bekannten und unbekannten Welt des Verstandes, zwischen dem, was uns begreiflich und unbegreiflich ist, bestimmt, so würden sich die Menschen vielleicht mit weniger Unruhe bei der erkannten Unwissenheit über eine Welt beruhigen und in der andern mit mehr Vortheil und Genugthuung ihre Gedanken beschäftigen."

Ganz ähnlich klingen Voltaire's Warnungen gegen unnütze Metaphysik, und Mendelssohn meint: „Wenn ich euch sage, ein Ding leidet oder wirkt, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sei, weiter keinen Verstand." Also Beobachtung, nur Erfahrung und gesunden Verstand, keine Speculation! Auch Friedrich II. spricht ganz im Sinne jenes Zeitgeistes die Meinung aus: „Wenn man alle die abstracten Materien (der theologischen Metaphysik) lange genug durchdacht hat, ist man endlich genöthigt, auf Montaigne's: Was weiß ich? zurückzukommen. Man kann sich ohne Nachtheil über solche Gegenstände irren; der Mensch ist gemacht, zu handeln." Die Aufklärung setzt der Theologie die Ethik entgegen. Der Philosoph von Sanssouci „findet bei den Metaphysikern nichts, als

die Unbegreiflichkeit einer Menge von Dingen, welche die Natur der Fassungskraft unsers Geistes entzogen hat. Die Metaphysik ist wie ein Graben, je mehr man schöpft, desto tiefer. Das Wichtigste ist, gut zu leben, gesund zu sein, Freunde zu besitzen, und ein ruhiges Herz zu haben. — Was man an der Philosophie zu fordern hat, ist, daß sie ebensoviel Einfluß auf die Sitten gewinnen möchte, als die der Alten."

Bei der Richtung der Zeit auf neue Entdeckungen in der Natur, die durch Newtons glänzende Erfolge genährt wurde, und bei der Klarheit seines Vortrags mußte Locke einen großen reformatorischen Einfluß ausüben. Shaftesburys ethische Schriften unterstützten die Bewegung. In Frankreich wurde sie von Voltaire empfohlen, von Condillac populär gemacht; und in den bedeutendsten Schriftstellern des Jahrhunderts, Rousseau, d'Alembert, Diderot, Helvetius, drückt diese Denkungsart, wenn auch nach den Charakteren unendlich modificirt, mit überwältigender Genialität der Zeit ihr Gepräge auf. Die Franzosen haben vorzüglich die Menschenwelt beobachtet und als Weltmänner, als Skeptiker und als Idealisten darüber geschrieben. Locke aber hat auch die entschieden politischen Untersuchungen Montesquieus und Rousseaus, nicht nur die von Helvetius über den Geist angeregt.

Obgleich nun die populäre Philosophie und Aufklärung in Deutschland wesentlich dieselbe Richtung, wie in

England und Frankreich verfolgte, auch nicht ohne den Einfluß der englisch-französischen Literatur blieb, wofür schon Lessing, Friedrich II. und Wieland genug beweisen; so tritt doch erst seit Kant die verständig-ethische Richtung als wissenschaftliche Selbstkritik und als schöne Darstellung des eignen Innern in der Kunst ein. Die Sehnsucht der schönen Seele wird in der Kunst erfüllt, die Freiheit in der Philosophie bethätigt. Der Mensch selbst, sein Verstand, seine Freiheit und die Darstellung seiner selbstgeschaffenen Welt erscheint von nun an ausdrücklich als die Aufgabe; und wenn sie es unbewußt zu jeder Zeit sein muß, so ist der große Schritt dieser Geistesbewegung, daß sie es jetzt ausdrücklich und bewußter Weise wird.

b) Kants Kritik und Metaphysik.

Locke, Hume und Newton waren für Kant Gegenstände des ernstlichsten Studiums, und bestimmten seine wissenschaftliche Aufgabe, sein Verfahren und seinen Gehalt; Voltaire und Rousseau übten einen befreienden, ethischen Einfluß auf ihn aus. Als Rousseaus Emil erschien, ward Kant von der Lectüre so hingerissen, daß er über dem Buche seine Erholungsstunden vergaß und seine Tagesordnung, die er sonst pedantisch hielt, unterbrach. Rosenkranz' Geschichte der Kantischen Philosophie stellt sein Verhältniß zu den Franzosen und Engländern anschaulich dar. Kants naturwissenschaftliche Schriften gründen sich ausdrücklich auf Newton

und seine „Kritik der reinen Vernunft“ bezieht sich überall auf die englische Philosophie. Diese Einflüsse retteten ihn aus der directen monotonen Fortsetzung der Wolfischen Philosophie und der populären Aufklärung. Er lernte von den Britten, aber man darf nicht vergessen, daß er das Aufgenommene wesentlich verwandelte. Er ging nicht in dem breiten Geleise der Beobachtung und des Verstandes bei der Metaphysik vorbei, sondern er untersuchte die Principien der geistigen Welt. Dies that er mit vollem Bewußtsein und mit aller Achtung vor der geistvollen Form der französisch-englisch-deutschen Popularphilosophie. „Damit die Popularität einen Werth und ein Recht habe, äußerte er, müsse man vorher mit den Principien im Reinen sein,“ und als Mendelssohn, dessen Formen er gerne Gerechtigkeit widerfahren läßt, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten erklärte, zeigte er ihm, daß es sich dabei immer um sehr wesentliche Dinge gehandelt habe. Eben so wenig könne man Mendelssohn sagen lassen, „daß man nach den letzten Gründen nicht weiter fragen, also die Metaphysik bei Seite lassen müßte.“ Diese Maxime sei das Nachtheiligste, was der Freiheit und der Philosophie widerfahren könnte, und eine ganz andere Sache als das Beiseitesetzen der theologischen oder dogmatischen Metaphysik, welches Voltaire, Locke und die übrigen Aufklärer forderten. Vielmehr müsse man die Metaphysik weiter führen und statt der bisherigen Verstandesmetaphysik, „die lauter analytische Urtheile (über ein dog-

matisches Material enthielte", ein System der reinen Denkbestimmungen, welches alle nur in der Vernunft begründeten Begriffe („synthetische Urtheile a priori") ableitete und kritisirte, also eine neue Logik und Metaphysik begründen. Das heißt: man müsse die Metaphysik aus der Theologie in die Kritik der Vernunft oder in die Logik verlegen. „Ein solches Organon der reinen speculativen Vernunft hielt er für möglich und nicht gar zu umfänglich." Er nennt diese Erkenntniß, die sich mit unsern Begriffen an und für sich beschäftigt, „transscendental", weil sie über die Erfahrung der sinnlichen Welt hinausgeht. Und es ist das höchste Interesse der theoretischen Freiheit, daß Verstand und Vernunft nicht bloß aus der Erfahrung aufnehmen, sondern selbst hervorbringen, „setzend sich verhalten." Dies hatte schon Jacobi gefühlt, als er die Freiheit das schöpferische, unbegreifliche Anfangen von sich nannte. Kant aber nahm das Problem ernstlich vor und fragte: wie sind die Verbindungen reiner Denkbestimmungen möglich? Er zeigte den Unterschied auf zwischen Denkbestimmungen mit sinnlichem Inhalt, wie der Mensch, und denen die ohne alle entsprechende Existenz sind, wie Ursach, Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, wies „deren Geburtsort im Verstande allein und dadurch die Möglichkeit reiner Denkbestimmungen nach." Die Verbindung dieser Denkbestimmungen wird möglich und geschieht durch die Einheit des Selbstbewußtseins, in welchem die Einbildungskraft verbindend wirkt. So sind „synthetische Urtheile

a priori möglich." Hatte Jacobi die Freiheit in mystischer Begeisterung gefordert, so suchte Kant sie wissenschaftlich zu beweisen.

Kant hatte die Frage der englischen Philosophie nach dem Vermögen der menschlichen Einsicht aufgenommen. Waren aber Locke und die Franzosen durch sie von der Metaphysik abgeführt worden, so ergab sich für Kant als das nächste Resultat dieser Untersuchung die Entstehung einer neuen Metaphysik, des „transcendentalen Idealismus", der ein System der reinen Denkbestimmungen, die in keiner äußeren Erfahrung vorkommen, aufstellt. Diese Arbeit ist nun freilich nicht sogleich gelungen, im Gegentheil, sie verwickelte ihn in unauflösliche Schwierigkeiten; und wollte man sich an das kahle Resultat halten, „daß wir nur die Erscheinung, nicht die Dinge an sich erkennen," daß „die Vernunft zwar das Vermögen der Ideen ist und den Trieb hat, das Unendliche zu erkennen, daß sie sich dabei aber nothwendig in unauflösliche Widersprüche verwickelt", so könnte man meinen, Kant brächte es immer nur wieder zu dem ungelösten Problem der Aufklärer, um sich dann, wie sie und seine nicht speculirenden Anhänger, auf Moral und Naturkunde zu beschränken. Aber es ist unendlich mehr gewonnen, als in den populären Erfolgen sogleich zum Vorschein kommt. Die Arbeit der Kritik, die wirklich angewandte freie Untersuchung führt eine Vertiefung der geistigen Welt herbei, in welcher sie sich völlig verjüngt. Aus dieser Tiefe quillt ihr in Gedicht und Gedanken die Unendlich-

keit. „Die Kritik der reinen Vernunft“ unterwirft alle allgemeinen Denkbestimmungen einer Prüfung, aus der sie nach wiederholten Ansätzen der folgenden Philosophieen wirklich zu einem System, zu einer dialektischen Auflösung und zu einem Organon der speculativen Vernunft hervorgehn. Kant stellte nicht nur diese Aufgabe, er brachte es auch im Einzelnen zu den folgereichsten Entdeckungen. Selbst seine Verwicklung in Widersprüche sind lehrreich geworden; seine Verurtheilung der Vernunft bei aller Selbstgewißheit der theoretischen und ethischen Freiheit spornte zu ihrer Rettung, und da Alles auf dem Spiele stand, gelang es kühnen Geistern, Alles zu erobern. Kant wurde von denen verstanden, die seine Metaphysik nicht wegwarfen, sondern vollendeten und seine Widersprüche zu deuten unternahmen. Die Verwickelungen, an denen er leidet, liegen daher für uns mehr in seiner mangelhaften Form, als in seinem wirklichen Inhalt; und insofern ist es leichter, ihn übersetzt, als in der Originalsprache darzustellen. Nachdem die Principien, um die es sich damals handelte, so weit ins Reine gebracht sind, ist selbst die Metaphysik fähig, aller Welt mitgetheilt zu werden.

Die theoretische Freiheit erreicht Kant, indem er beweist, das Gebiet der abstracten Gedanken sei unsre eigne Hervorbringung. Schon der Verstand bringt frei (sponte) seine Kategorieen hervor, die Vernunft aber oder das Denken der Ideen versetzt uns in das Gebiet des Unendlichen, „welches in keiner sinnlichen Erfahrung

vorkommt." „Das denkende Ich — das unendliche Universum — der Urheber der Welt — sind die transcendentalen Sphären, in denen die Vernunft sich bewegt. Hier verwickelt sie sich nun aber in lauter falsche Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomieen)". Ein Beispiel ist der Schluß: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. — Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile. — Also bin Ich, als denkendes Wesen Substanz." Kant nennt diesen Schluß einen falschen, weil er die Dialektik, wodurch das Ich und die Substanz oder das Einzelne und das Allgemeine als Gegensätze erscheinen, die ineinander übergehn, für einen trügerischen Schein hält. Die Darlegung dieses „trügerischen Scheines" nennt er die „Dialektik der reinen Vernunft." „In der Vernunft liegen diese Widersprüche". „Es giebt eine natürliche unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat." Seine „Antinomieen" sind berühmt. Solche Antinomieen oder Widersprüche sind: „die Welt ist begrenzt; die Welt ist unendlich." — „Die Materie ist bis ins Unendliche theilbar; es muß einfache Theile geben." — „Freiheit und Nothwendigkeit". — „Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre

Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist; es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache."

Von diesen Widersprüchen erklärte die alte Metaphysik immer die eine Seite für die Wahrheit und zog gegen die andere ins Feld. Kant bringt die Beweise für beide Seiten und erklärt die Widersprüche für „unvermeidliche Widersprüche der Vernunft". In den Dingen dagegen, auch in den übersinnlichen Wesen, könnten keine Widersprüche sein, sonst wären die Objecte selbst nicht, denn (diesen Satz der alten Metaphysik giebt Kant nicht auf) „Alles was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich." Unsre Erkenntniß des Unendlichen verwickelt uns in Widersprüche: sie ist also unmöglich und „hier sind wir an der Grenze des menschlichen Vermögens angelangt, haben also zugleich mit der Kritik des ganzen Schatzes der reinen Begriffe die große Aufgabe der Lockischen Philosophie gelöst und was die französisch-englisch-deutsche Aufklärung nur voraussetzte, die Unmöglichkeit, dem Uebersinnlichen und Unendlichen beizukommen, das ist hier nun bewiesen."

Wie die Vernunft in theoretischer Hinsicht der Ideen oder der freien Begriffe sich nicht entschlagen kann und sich dabei nothwendig in Widersprüche verwickelt, so ist sie praktisch „der Freiheit als physisch unbedingter Selbstbestimmung gewiß," und gelangt auch hier an die Grenze des menschlichen Vermögens. „Sie findet ihre Grenze, sowie sie zu den Grundkräften gelangt," „die Freiheit selbst ist nicht zu erklären."

Wie Verstand und Vernunft „selbst setzend", so ist der Wille „selbst gesetzgebend". Die „**physisch** unbedingte Selbstbestimmung" ist der „kategorische Imperativ" des freien Willens, das **absolut** Unbedingte dagegen ist und bleibt das Unbegreifliche auch an der Freiheit, weil „der Mensch sich nirgend zum Unbedingten selbst erhebt."

Man hat Kant also sehr mit Unrecht den Vorwurf gemacht, daß er theoretisch eine Grenze setze, und durch „Postulate der praktischen Vernunft" die Freiheit auf einem Umwege wieder herstelle. Seine Denkungsart ist consequent in beiden Gebieten eine Lehre der Freiheit, die aber zuletzt in „die Widersprüche der Vernunft„ ausläuft und daher noch die sehr wesentliche Forderung enthält, daß alle diese Widersprüche gelöst werden sollen. Die Kritik der reinen Vernunft sogut als die Metaphysik der Sitten endigt mit dieser Forderung. Kant weist also selbst über seine Resultate hinaus, er hat das Gefühl, daß es eine Lösung der Widersprüche, bei denen er angelangt war, geben müsse. In der Idee „des höchsten Gutes" müsse sie enthalten sein, er fordert daher „die Existenz Gottes, die nicht bewiesen werden konnte," als „nothwendige Ursache zur Erreichung des höchsten Gutes" und „für den unendlichen Proceß zum höchsten Gut die Unsterblichkeit des Menschen," ebenso die Auflösung des Streites von „Freiheit oder Selbstbestimmung und der absoluten Nothwendigkeit des moralischen Imperativs." Das wahrhaft

Postulirende der praktischen (zu Thaten des Gedankens weiter schreitenden) Vernunft sind die Widersprüche selbst, die Kant stehn läßt. Sie werden der Trieb der folgenden Philosophieen, und es mußte nothwendig dahin kommen, daß man die Widersprüche nicht nur im Denken, sondern in allen Objecten entdeckte und gerade ihre Bewegung und ihren Streit, wie den Streit der Winde im Gewitter, für das Princip aller Welt-, Lebens- und Geistesbewegung erklärte und in ihrer Bewegung ihre Auflösung erkannte. Diese Entdeckung begründet allerdings in Wahrheit erst die neue Metaphysik, aber sie knüpft sich als Antwort an die Frage, die Kant aufgeworfen und leistet was er fordert, wenn auch in einer andern Region, als er es vermuthet hat, nämlich nicht im unzugänglichen Jenseits, sondern in der Unendlichkeit des Geistes selbst oder gar in der Identität des Endlichen und des Unendlichen, denn auch diese sind ja im Widerspruch gegen einander. Alle Bestimmungen im Unendlichen sind flüssig und heben sich selbst auf.

Etwas Anderes mußte aus Kants Philosophie hervorgehn für den, der sie denkend und kritisch zu nehmen wußte, etwas Anderes für den, der sie positiv als Lehre und als Resultat nahm. Für den Ersteren war sie der Trieb und die Unruhe, eine offenbar noch unerledigte Aufgabe dort wieder aufzunehmen, wo Kant sie gelassen, für den Letzteren kehrt in doctrinärer Form nur die vor-

kantische Aufklärung wieder und er sagt: der Mensch müsse sich um das Unendliche, das eben seiner Natur nach jenseits unserer Fassungskraft läge, nicht weiter bemühn, die Vernunft werde ja durch die nothwendigen Widersprüche nicht aufgelöst, müsse sie also ertragen können, und da die Grenze ihres Vermögens nun erkannt sei, so könnte das Erreichbare in Beobachtung der Natur und in Ausbildung der sittlichen Welt desto ungestörter in Besitz genommen werden.

Nicht die Kühnheit, unsere Welt für das Höchste zu erklären, aber den Muth hat die Kantische Philosophie, unsere Welt zum Zweck zu machen und Gott selbst nur als eine Hypothese zur Lösung ihrer Widersprüche herbeizuziehn.

c) Die ethische Seite der Kantischen Philosophie.

Und in der That, es genügt, die Hypothesen der alten Metaphysik bei Seite zu lassen, um die Natur und den Menschen an und für sich, d. h. mit wahrem Interesse zu betrachten.

Kant sagt: „die Natur procedirt nach Gesetzen, der Mensch nach der Vorstellung von Gesetzen. Der Wille ist selbstgesetzgebend, autonom. Der Mensch existirt als Selbstzweck. Die oberste Maxime der Sittlichkeit und Freiheit also ist: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als

Postulirende der praktischen (zu Thaten des Gedankens weiter schreitenden) Vernunft sind die Widersprüche selbst, die Kant stehn läßt. Sie werden der Trieb der folgenden Philosophieen, und es mußte nothwendig dahin kommen, daß man die Widersprüche nicht nur im Denken, sondern in allen Objecten entdeckte und gerade ihre Bewegung und ihren Streit, wie den Streit der Winde im Gewitter, für das Princip aller Welt-, Lebens- und Geistesbewegung erklärte und in ihrer Bewegung ihre Auflösung erkannte. Diese Entdeckung begründet allerdings in Wahrheit erst die neue Metaphysik, aber sie knüpft sich als Antwort an die Frage, die Kant aufgeworfen und leistet was er fordert, wenn auch in einer andern Region, als er es vermuthet hat, nämlich nicht im unzugänglichen Jenseits, sondern in der Unendlichkeit des Geistes selbst oder gar in der Identität des Endlichen und des Unendlichen, denn auch diese sind ja im Widerspruch gegen einander. Alle Bestimmungen im Unendlichen sind flüssig und heben sich selbst auf.

Etwas Anderes mußte aus Kants Philosophie hervorgehn für den, der sie denkend und kritisch zu nehmen wußte, etwas Anderes für den, der sie positiv als Lehre und als Resultat nahm. Für den Ersteren war sie der Trieb und die Unruhe, eine offenbar noch unerledigte Aufgabe dort wieder aufzunehmen, wo Kant sie gelassen, für den Letzteren kehrt in doctrinärer Form nur die vor-

kantische Aufklärung wieder und er sagt: der Mensch müsse sich um das Unendliche, das eben seiner Natur nach jenseits unserer Fassungskraft läge, nicht weiter bemühn, die Vernunft werde ja durch die nothwendigen Widersprüche nicht aufgelöst, müsse sie also ertragen können, und da die Grenze ihres Vermögens nun erkannt sei, so könnte das Erreichbare in Beobachtung der Natur und in Ausbildung der sittlichen Welt desto ungestörter in Besitz genommen werden.

Nicht die Kühnheit, unsere Welt für das Höchste zu erklären, aber den Muth hat die Kantische Philosophie, unsere Welt zum Zweck zu machen und Gott selbst nur als eine Hypothese zur Lösung ihrer Widersprüche herbeizuziehn.

c) Die ethische Seite der Kantischen Philosophie.

Und in der That, es genügt, die Hypothesen der alten Metaphysik bei Seite zu lassen, um die Natur und den Menschen an und für sich, d. h. mit wahrem Interesse zu betrachten.

Kant sagt: „die Natur procedirt nach Gesetzen, der Mensch nach der Vorstellung von Gesetzen. Der Wille ist selbstgesetzgebend, autonom. Der Mensch existirt als Selbstzweck. Die oberste Maxime der Sittlichkeit und Freiheit also ist: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als

Zweck, nie bloß als Mittel brauchst." — „Freiheit heißt, die Ursache seiner Selbstbestimmung in sich haben." — Wäre der Mensch bloß Mitglied der Vernunftwelt, so würden alle seine Handlungen dem Princip der Freiheit immer gemäß sein; als Mitglied der sinnlichen Welt braucht er den kategorischen Imperativ der Vernunft."

Kant trennte in seiner Darstellung Tugend- und Rechtslehre, Moral und Politik, und seine rationalistischen Nachfolger, welche aus seiner Kritik nicht die Arbeit und die Qual der Widersprüche, sondern das Resultat der beschränkten und verworrenen Vernunft zogen, ließen auch in seiner Ethik die dornenvolle Politik dahin gestellt sein und predigten die bequemere Moral. Aber der Philosoph war weit entfernt, es bei der innerlichen Gerechtigkeit bewenden zu lassen und lebte der festen Ueberzeugung, das ethische Princip werde auch in der Politik durchdringen und „die moralisch praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich den Sieg erringen"; „die Natur der Dinge werde zwingen auch wohin man nicht gerne will," »fata volentem ducent, nolentem trahunt.« Hiemit endigt er seinen Aufsatz über die Geltung der Theorie für die Praxis.

Er versteht die Aufklärung nicht anders. „Sie ist der Ausgang der Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit." „Sapere aude! habe den Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen." „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer

Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen, dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben, und warum es andern so leicht wird, sich zu ihren Vormündern aufzuwerfen." Zuletzt kommt es allerdings auf die Einsicht an. „Durch eine Revolution wird vielleicht ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden so gut, als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen."

„Zur Reform der Denkungsart, mag sie noch so langsam vor sich gehn, ist indessen nur die Freiheit nöthig, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen." Kant fügt hinzu: „Wir können nicht sagen, daß wir in einem aufgeklärten Zeitalter leben. Die Menschen sind noch nicht mündig, aber man arbeitet daran, sie mündig zu machen. Wir leben in dem Zeitalter der Aufklärung, in dem Zeitalter Friedrichs II." Im Verlauf dieser Ausführung bezieht er die Befreiung zunächst auf die Religion; aber er endigt damit, daß es bei Friedrich's Motto: „räsonnirt so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht!" nicht bleiben könne, denn „wenn auf diese Weise die Natur den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat, wirkt dieser allmälig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der

Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln." In seinem berühmten Entwurf „zum ewigen Frieden" stellt er den Satz an die Spitze: „der Staat ist keine Habe, wie der Boden, auf dem er seinen Sitz hat. Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als sie selbst, zu gebieten und zu disponiren hat." Hieraus folgt von selber, „die Verfassung jedes wahren Staates müsse republicanisch sein." Republicanismus nennt er „Trennung der gesetzgebenden Gewalt, die das Volk ausübt, von der Regierung, die es bestellt. Im Despotismus hingegen handhabt der Regent den öffentlichen Willen als seinen Privatwillen." Dafür spricht er gegen die Demokratie, weil in der Demokratie immer ein Theil des Volks den andern tyrannisiren müsse. Hier fehlt ihm der Begriff des Rechtes der Majoritäten in Verbindung mit der Preß- und Lehrfreiheit, wodurch die Minorität ihre Ansichten zu denen einer neuen Majorität erheben kann. „Der ewige Friede" ist nur dadurch wirklich zu erreichen, daß man den äußern Krieg in den geistigen, die Gewalt der Waffenmajorität in die Gewalt der Vernunft und der gesetzlichen Majorität verwandelt. Kant hat vollkommen Recht; man kann weder den Krieg, noch den Aufruhr zur Maxime machen; beides ist ein Uebergang von der Vernunft in ein anderes Gebiet. Beides ist aber

unvermeidlich, solange nicht die theoretische Entwickelung völlig freigelassen und die politische republicanisch constituirt ist, wie es Kant zu diesem Zweck verlangt. „Der ewige Friede, sagt er, wird annähernd immer mehr erreicht"; und Kant ist kein Thor, wenn barbarische Volksgeister „den Föderalismus freier Staaten", der jenseits des Oceans fast einen halben Welttheil wirklich umfaßt, diesseits noch in eine weite Ferne hinausschieben.

Kant nimmt den Fortschritt des Menschengeschlechts zu der Verfassung, in welcher es zu einer friedlichen Entwickelung constituirt ist, als einen „moralischen." Wir würden ihn jetzt einen ethischen, einen Fortschritt der Sitte zu allgemeiner vernünftiger Denkungsart nennen, damit aber wesentlich nur dasselbe ausdrücken, was Kant meinte. Die Ausbreitung der Bildung und die sittlichen Folgen derselben lagen in der großen Erhebung der französischen Revolution vor. Er beruft sich darauf und es ist bezeichnend für ihn, daß er zu den wenigen Deutschen gehört, die den innersten ethischen Sinn dieser großen Bewegung, selbst nach der Schreckenszeit, nicht verkannten. Seinen Entwurf „zum ewigen Frieden" veröffentlichte er 1795, seinen „Streit der Facultäten" noch viel später, und in dem letzteren heißt es: „die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehn sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Mal unternehmend,

glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Aeußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann." Der Zweck der Revolution war freie Staatsform. „Nun behaupte ich, fährt Kant fort, dem Menschengeschlechte die Erreichung dieses Zweckes und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten zum Bessern, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Verlauf der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt."

„Aber wenn der beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfassung eines Volkes gegen das Ende doch fehlschlüge, oder nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum Alles ins vorige Geleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse

der Menschheit vererbt, und, ihrem Einflusse nach, auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und sie zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art nicht erweckt werden sollten; da dann, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öffentliche Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde."

So spricht Kant sich über die Politik und über die Aufgabe seiner Zeit aus, so versteht er die Verbindung der Moral und des Staats, so den Fortschritt der Menschheit: er will die vernünftige Bewegung zur Verfassung des Volkes und jeden Menschen zu ihrem Zweck erhoben sehn; und es ist nicht seine Schuld, wenn nur langweilige Moralisten, keine freien Männer bis jetzt sich nach seinem Namen genannt haben. Vergessen wir jedoch nicht die wenigen Politiker und Gesetzgeber, deren Werk diesen Augenblick in Gefahr schwebt, den Nachfolgern Hamanns und Stolbergs zu erliegen, und erwarten wir, daß seine körnigen Worte und seine klaren Gedanken, die das ethische Problem für alle Zeiten festgestellt, noch einmal verstanden und noch einmal ausgeführt werden.

Durch seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bringt Kant nach Möglichkeit Sinn in die Bestimmungen und Dichtungen des Christenthums

hinein. Hegel rechnet ihm dies hoch an, besonders freut er sich, daß die Erbsünde wieder aufgefrischt wird in Kants radicalen Bösen, und Hegel hat bekanntlich als getreuer Erbsünder dies nützliche Geschäft fortgesetzt; aber Hegel wie Kant konnten es denen nicht zu Dank machen, die nicht den Sinn, sondern den Unsinn offenbart haben wollen. Die ganze Anlage der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ist wieder eine ethische. Das gute und das böse Princip, ihr Streit, der Sieg des Guten entwickelt sich, und wo die christlichen Vorstellungen, die diese Dialektik allerdings enthalten, hereingezogen werden, da müssen sie sichs gefallen lassen, den bekannten rationalen Proceß durchzumachen. Der deutsche Geist hat nichts in größerer Ausbreitung aufgenommen, als diesen Reinigungsproceß der religiösen Vorstellungen; und es ist jetzt dahin gekommen, daß man es unternehmen durfte, das ethische Ideal, den freien Menschen selbst und den Enthusiasmus für seine Realisirung, die Liebe, zur Religion unserer Zeit und der nächsten Zukunft zu erheben. Moral, Politik und Religion vereinigen sich an diesem Punkt in Eins.

In dem Resultat, das ethische Ideal und den Menschen, der sein Inhalt ist, zum Zweck aller Bewegung der Wissenschaft und des Lebens zu erheben, kommt Kant auf Lessing zurück. In seiner Forderung der unbegrenzten Wissenschaft ist Lessing weiter; aber Kant treibt durch die Aufstellung bestimmter Schranken

zur Untersuchung dieser Schranken selbst, und namentlich zur Auflösung der Widersprüche. Schon Hamann hatte gegen Kant die Coincidenz der Gegensätze behauptet, er kritisirte die Trennung des Sinnlichen und Intellectuellen, er war rasch bei der Hand, mit dem Unendlichen im Endlichen; aber ihn lockten die Räthsel, sie chokirten ihn nicht, und wenn er die Lösung aller Siegel zu haben behauptete, so blieb darum die Sache nichts desto weniger ein Mysterium. Jacobi und Herder gingen noch weniger auf die Fragen, mit denen Kant sich ehrlich herumgeschlagen, ein, beiden mißfiel zuletzt das reinverständige und dialektische Verfahren. Jacobi hielt das ganze Unternehmen für verfehlt; so sehr ihm auch das Resultat, man könne das Unendliche nicht erkennen, zusagte, so entschieden war ihm der Kantische Verstand ein Anstoß. Herder ging noch weiter, und je imposanter die Ausbreitung der Kantischen epochemachenden Philosophie war, um so unangenehmer berührte sie ihn. Er war ein eifriger Schüler von Kant gewesen, aber als er sich selbst zu einer „geistreichen, beredten" Größe in der Literatur erhoben hatte, als er von Kant über diese Abenteuer der Genialität ironisirt worden war in der Kritik seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", fand er die Kantische Philosophie religions- und staatsgefährlich, sie sei ein wahrer „Veitstanz des abstracten Denkens" und „hätte bei der Jugend eine Verödung der Seelen, eine ignorante Verleidung alles reellen Wissens und Thuns, die unerträglichste Verachtung

aller Guten und Großen, die vor uns gelebt haben, einen stolzblinden Enthusiasmus für fremde Wortlarven erzeugt." Ja er forderte geradezu jeden, der seine Anklage läse, auf, „das Seine zu thun, damit die übersinnliche Transcendenz descendire."

Die Bedeutung der Kantischen Philosophie zeigt sich in diesem Effect, sie war die gefährliche neue, Alles ergreifende Denkungsart; aber die Bedeutung der Epoche, die sie ausdrückt und schafft, ist diesen Gegnern, die an der Form hängen und die eigentliche Aufgabe nicht fassen, unzugänglich.

d) Die Periode Kants.

Die Schriftsteller der Lessingischen Periode und Lessing selbst, alle sind Zeitgenossen Kants; dennoch beginnt Kant eine neue Zeit. Lessings Principien finden erst in ihm ihre Fortbildung; Alle, die unter Lessing zurückbleiben und nicht, wie Hippel, Genossen des Kantischen Geistes sind, treten daher gegen ihn auf, selbst Jung Stilling machte den Versuch. Natürlich erreichen diese Gegner die Kantische Aufklärung noch weniger, als die Lessingische. Keiner von ihnen faßt die Bedeutung der kritischen Philosophie. Die Aufklärung wurde, ehe sie sichs versahen, durch Kant Wissenschaft und System. Er baute a priori frei aus seinem Kopf heraus eine neue Welt, ein System des freien Gedankens und der selbstgeschaffenen Wahrheit. Diese Erscheinung ergriff die Welt in ihrem Innersten.

Es war das erste Gebäude des befreiten deutschen Geistes, es war Product und Darstellung der aufgeklärten Zeit, und enthielt alle ihre Zweifel und suchte sie zu lösen, — ein Denkmal, dauernder als Erz, denn auf diesem Grunde steht alles Wissen, alle Kunst, alle Religion der Zukunft.

Diese Bedeutung der Kantischen Untersuchung des Denkens, seines Vermögens und seines reinen, nur ihm gehörigen Inhaltes mußte Jacobi, Hamann, Stilling, Claudius und sogar Herdern nothwendig verborgen bleiben; denn keiner von ihnen traut dem Menschen die volle Freiheit und so glänzende Früchte der Freiheit zu, als wir sie seitdem erlebt haben. Und was sie selbst davon erlebten, hielten sie für gering gegen die vermeintliche Hohheit ihrer Phantasieen und Träume. Nur die Grundlage einer neuen Gemüthsgährung gegen den Verstand und eines neuen Triebes aus der dunklen Tiefe gegen die vollkommenen Poesieen dieser Zeit können sie mit ihrer Polemik abgeben. Erwarten wir also ihre Wirkung an ihrem Ort. Hier siegt die wissenschaftliche und künstlerische Freiheit. In der Periode Kants erhebt sich der Verstand der Wissenschaft und die Sicherheit künstlerisch klarer Bildung zu einer neuen höheren Gestalt des aufgeklärten Geistes.

Kant ist vielleicht der einzige weltbeherrschende Geist, dessen Wirksamkeit erst im hohen Alter recht eigentlich beginnt. Seine „Kritik der reinen Vernunft" erschien

im Jahr 1781. Er hatte seine Thätigkeit unter Friedrich II. begonnen, der König, der in ihm noch mehr als in Wolf einen Mann seiner Richtung erblickte, und der Minister Zedlitz liebten und schätzten ihn. Darauf seufzte er eilf Jahre unter dem Joch der Reaction Friedrich Wilhelms II. und seines pfäffischen Ministeriums Wöllner. Aber schweigend, verstümmelt in seinen Werken und Thaten [er ließ sogar eine ganze Partie seines Hauptwerkes „der Kritik der reinen Vernunft" weg, um sie durch weniger heterodoxe und wirklich heterogene Ausführungen zu ersetzen (Vorrede zur Rosenkranzischen Ausgabe)], nicht ohne den inneren Wurm unwürdiger Selbstverläugnung rettete er sein ehrwürdiges Haupt in die neue Regierung hinüber und setzte der wiedergekehrten Freiheit des Denkens in der Vorrede zu dem „Streit der Facultäten" ein Ehrendenkmal, auf dessen Kehrseite Wöllner und die Reaction ihre Schmach verewigt sehn. Kant erlebte Fichte, den er nicht anerkannte, Herders Polemik, die ihn nicht erreichte, und Schillers Ruhm, in dem er eine schöne Erscheinung des neuen Geistes begrüßte. Schiller hatte sein ethisch-politisches Freiheitsinteresse begriffen, er breitete es in der edelsten Form über die Nation aus, Göthe hingegen blieb der strengen Form der Kantischen Philosophie fremder, obgleich er am vollständigsten ihre Entwickelung erlebte und am radicalsten ihre Consequenzen zieht.

Kant ist eine große Erscheinung. Alle Heroen der Philosophie und Poesie stehen auf seinen Schultern;

alle Freiheit und Kühnheit des deutschen Aufschwungs athmet Kantischen Geist und bis in unsere getrübten Zeiten herunter durchdringt er das ganze Leben und Bewußtsein der rationellen Partei. Zäh, wie er, tolerant gegen die Reaction bis zur Wegwerfung der eigenen Würde, aber unverwüstlich verständig, — so mögen die Söhne Kants den Sieg, den sie nicht erzwingen werden, wohl erleben. Ihre Hoffnung ist die Makrobiotik, ihre Zuversicht die sichere Burg der innerlichen Welt. Sie haben die Staats-Freiheit nicht zu verlieren, sie haben sie nie zu besitzen gewagt. Die innerliche Freiheit und Selbstbestimmung, die Kant neben seiner politischen Ethik zum Princip machte, zum System ausbildete und zur bewußten Maxime erhob, bleibt freilich jeder Tyrannei unerreichbar; und selbst wenn es der Gewalt gelang, den Urheber dieser neuen Geisteswelt wenigstens theilweise zum Bekenntniß der alten zu zwingen; unaufhaltsam rollt die neue Welt ihre neue Bahn. Aber diese Trennung zu verewigen, liegt nicht im Sinne Kants, und so steht es nicht in den Sternen geschrieben. Die Kreise der innern und äußern Welt laufen nothwendig in einander, die Thaten müssen den Gedanken entsprechen. Das unerreichte, unbewegte Innere wäre nicht frei: nur die Leidenschaft und das aufgeregte Gemüth kann die Schätze des freien Innern heben. Darin hat Jacobi Recht; also der Aufregung des rohen Gemüthes ist die Leidenschaft des gebildeten entgegenzusetzen.

Die vollkommenste Befriedigung in Wissenschaft und

Kunst neben der entschiedensten Unterjochung der bürgerlichen Welt läßt sich nur so lange ertragen, als das Gefühl dieses Widerspruchs noch nicht erwacht ist. Einzelne macht dieses Gefühl unglücklich, Kant selbst hat dies Unglück erfahren, der Masse, die von ihm ergriffen würde, brächte es unmittelbar eine große, bisher nie empfundene Befriedigung. Man wird die Kantische Periode später bis zu dem Augenblick dieser Erhebung ausdehnen; wir beschränken sie jetzt auf den engeren Kreis der bewußt aufathmenden Geistesfreiheit, deren Gegensatz die Willkür der geniesüchtigen Romantik und deren Rückkehr die freien Principien unserer Zeit sind.

Sehr bezeichnend für die Periode, mit der wir uns hier beschäftigen, sind die Urtheile, die Schubert in seiner Biographie Kants (Werke 11. 2. 120) von Wilhelm von Humbold, Schiller, Jean Paul und Göthe über Kant und seine Philosophie anführt.

2. Herder.

1744—1803.

Herder hängt gemüthlich mit Hamann zusammen, er knüpfte mit Vorliebe an Lessing seine Untersuchungen und Kritiken an, er wirkte auf Stilling und Göthe in seiner frühesten Zeit, wurde wegen seiner Form in der Vorschule der Aesthetik von Jean Paul, wegen seiner Volkslieder von A. W. Schlegel sehr hoch gehalten, und gerieth zuletzt mit Kant und Fichte in einen schneidenden Gegensatz. Seine Schriften und seine Wirksamkeit haben einen großen Umfang und eine eigenthümliche Bedeutung.

Wie Jacobi hinter Lessing zurücksinkt und doch in die Zukunft weiset, indem er die innerliche Freiheit und die Erfüllung der Gemüther mit dem Unendlichen fordert, so sinkt Herder hinter Kant zu Lessings allgemeiner Bildung und zu der geistreichen Popularphilosophie der Franzosen zurück; aber er wird ein neues Muster ästhetischer Formen in einer Sphäre, wo man sie bisher durchaus nicht kannte, er hat selbst die Theologen humanisirt und Geist und Bildung in die Schulen und Kirchen verbreitet. Herder hätte sehr recht, wenn er die Kantischen Principfragen gelöset und die Freiheit, die Kant suchte, wirklich erfaßt gehabt hätte, dann wieder populär zu werden und es mit mehr Geist zu werden, als viele Anhänger Kants es geworden sind;

er hatte sehr unrecht, ohne die errungene Freiheit, bei Lessing und der genialen Popularität bleiben zu wollen. Mit großen Zurüstungen und auf weiten Umwegen erreicht er immer nur den Geist, der schon geboren war. Er zieht ihn heran, er pflegt die Grazien der Sprache und die Formen der edlen Menschheit; aber er lüftet den Schleier der Wahrheit nicht weiter und erzürnt sich über die Frevler, die es vor seinen Augen kühn unternehmen. Er schreit, sie schreiten über ihn hinweg, und weder die schöne Form, noch den poetischen Geist ließen sie ihm allein; sie benutzten selbst die vielen Schätze fremder Poesien, die er aufschloß, in ihrem Sinn.

Diese Stellung des geistvollen, humanen, gelehrten und geschmackvollen Mannes hat etwas Tragisches. Er findet mitten in der Befriedigung an der großartigen Humanisirung, deren Mittelpunkt er geworden ist, eine Unruhe und eine Kränkung, weil er sich überholt sieht und mit der untergeordneten Rolle, eine schöne, werthvolle Vergangenheit fortzusetzen und weiter zu bilden, nicht zufrieden ist. Und doch war dies sehr viel. Selbst seine Polemik gegen Kant und die Transcendentalphilosophie befriedigt den humanen Drang der Zeit und erhält das große Princip der allgemeinen Bildung gegen die Barbarei der abgesonderten Schulzunft aufrecht. Herder leistet auch hier, was er mit Schiller gemein hat, und was leider noch heute gegen die Sitte der Deutschen läuft, in classischer, schöner Sprache seine Kenntnisse und Ideen vorzutragen und Vortrag, Gedanken und Stoff so zu verbinden, daß ein

faßliches, verdautes und anziehendes Product geliefert wird. Alle seine Schriften unterhalten ein lebhaftes Interesse und ziehn uns unmerklich mit ihm fort in den reizenden Strom seiner Rede. Seine Darstellung ist auf der Höhe der Zeit; wie schade, daß es nicht auch seine Ideen sind!

Herder findet sich in Hamanns Schrullen und Genialitäten. Davon nimmt er was ihm zusagt, Dinge, wie die Coincidenz der Gegensätze und dergleichen Tiefsinn ignorirt er. In Kants methodische Anstrengungen, mit den Widersprüchen des Denkens fertig zu werden, kann er sich nicht finden, und, so gern er es selber glaubt, er gehört nicht zu den Schülern des Philosophen, die ihn verstanden, nicht zu denen, die er über die wesentliche Aufgabe des Denkens, sondern nur zu denen, die er über allerlei andre Dinge belehrt hatte. Er gesteht uns dies selbst, wenn er von Kant sagt:

„An seiner Metaphysik, die er richtiger gefaßt zu haben glaube, als seine spätere Schule, und die Kant damals noch mit aller Jugendberedsamkeit, in einer viel helleren Sprache, als der späteren scholastischen Kunstsprache, vortrug, habe er weniger Geschmack finden können, und sei nach mancher metaphysischen Vorlesung mit einem Dichter oder mit Rousseau ins Freie hinaus geeilt, um jener Eindrücke wieder los zu werden, die seinem Gemüth nicht zugesagt hätten."

Es ist keine Kritik Kants, sondern eine Charakte-

ristik Herders, daß ihm Kants Metaphysik nicht zusagt, daß er das „Freie“ nicht dort, sondern „im Freien“ findet, daß ihm Rousseau, oder die vorkantische Popularphilosophie, und die Dichter, oder die schöne Form des gemüthlichen Inhaltes, genügt. Hiezu fühlt er sich gleich von Anfang an bestimmt und herbeigezogen.

Was er nicht verstand, das ließ er lange bei Seite, suchte Lessing fortzusetzen und womöglich zu übertreffen, machte Glück durch seine geniale Kritik und konnte wirklich hie und da etwas am Laokoon, an der Abhandlung über die Fabel und sonstwo verbessern, obgleich es ihm nicht gelungen ist, die gründliche Bewegung der Geister, die Lessing mit solchen Fragen hervorbrachte, zu wiederholen. Endlich setzte er sich mit seinem Bewußtsein in der Theologie fest, er mußte gegen die Göttinger Pfaffen den Ausspruch thun: „wer an meiner Orthodoxie zweifelt, möge mich meiner Ketzereien überweisen;“ er versuchte die drei großen „Begebenheiten,“ durch die das Christenthum gestiftet, ausgebreitet und sanctionirt sei, den Ruf vom Himmel bei der Taufe, die Auferstehung und die Himmelfahrt, zu halten und zu glauben. Er war trotz seiner äußersten Weltbildung und Schöngeisterei, die ihn im Hohenliede ein schönes sinnliches Liebeslied entdecken und die Bibel wie jedes andere Buch als Poesie und hebräische Nationalliteratur fassen lehrte, fest entschlossen, wie Hamann ihm das Beispiel gab, das Nöthige zu glauben. Man höre nicht, was er „von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre“ schrieb, sondern nur,

was er dazu voraufschickte, um sein volles Bewußtsein über den glücklich hinterlegten theologischen Todessprung der Vernunft zu beurtheilen. Er erzählt: „Als Georg Sabinus in Italien war, fragte der Cardinal Bembo ihn über Melanchton um verschiedene Dinge, z. B. wie viel Zuhörer er habe? zuletzt auch, was er von der Auferstehung der Todten und vom ewigen Leben hielte? Da auf die letzte Frage Sabinus ihm aus Melanchtons Schriften antwortete, erwiderte der Cardinal: „„ich würde ihn für einen gescheidteren Mann halten, wenn er dies nicht glaubte."" Vielleicht werden einige Leser, die nicht Cardinäle sind, von mir, der ich nicht Melanchton bin, bei dieser Schrift ein Gleiches denken. Wie dem aber auch sei, so habe ich dem Publicum meine Meinung nicht entziehn mögen." Fast ist es picanter, daß er glaubt, als wenn er nicht glaubte, so ein genialer, schönschreibender Mann, so ein humaner, freisinniger Autor, er, der gegen alle Censur war, der das Publicum werth achtete, daß ihm keine, auch die verkehrteste Meinung nicht vorenthalten werde, daß sich, wie der Speer des Achilles, die Feder des Schriftstellers selbst corrigire. Er war geduldig. Was hatte er auch zu fürchten? Lag nicht die Gewalt des bezaubernden Wortes in ihm selber, und fand er nicht die Ideen, die er reinigen, verklären und wirksam machen wollte, in allen Köpfen? Das wahre Christenthum, die Humanität, — wer konnte hoffen, nach diesem Siege der zweitausendjährigen Geschichte,

dawider aufzukommen mit andern oder höheren Principien?

Herder hätte Recht gehabt, wenn er nur die Geduld nicht verloren und die Rückkehr selbst der kühnsten Schwärmer und Transcendenten auf den allgemeinen Boden der Menschheit ruhig abgewartet hätte. Dies that er nicht; er wurde ungehalten, als die Zeit sich wider ihn zu wenden schien. Die Kantische Philosophie brachte die Fichtische hervor. In Jena, ganz in seiner Nähe, war Alles für diese überschwengliche Bewegung des reinen Denkens und der totalen Befreiung. Fichte eiferte gegen die Theologie, er las sogar am Sonntag und nannte den einzig wahren Gottesdienst die Philosophie. Ja, er soll auf dem Katheder gesagt haben: „In fünf Jahren ist keine christliche Religion mehr, die Vernunft ist unsre Religion!" Dazu die übermüthige Jugend, „die in der christlichen Religion nichts als Aberglauben erblickte." Dies war zu arg. Herder griff zur Feder, um die Quelle all dieses Transcendirens, die er in Kants Werken hatte entspringen sehn, zu verstopfen, und schrieb die „Metakritik" gegen Kants Vernunftkritik und die „Kalligone" gegen Kants „Kritik der Urtheilskraft." Andere gingen noch weiter und zeigten das Unglaubliche, den schädlichen Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Moralität. Herders Freunde fanden, daß er vollständig gesiegt hätte. Jean Paul und der galante Professor Plattner in Leipzig belobten ihn, alle Volksfreunde wußten seine Absichten zu schätzen; die Popularphilosophie, die Ge-

nialität und die Theologie hatten Eine Freude und eine ästhetische dazu.

Dennoch war die Sache bedenklich. Herder hatte gute Gründe zum Kriege, aber die Mittel schienen nicht so ganz in seiner Gewalt zu sein. Selbst Göthe, der ebenfalls an der Metaphysik keinen Geschmack fand, rieth ihm ab, fortzufahren, und die Regierungen schritten nicht ein, vielleicht daß sie sich Herders frühere Erklärungen für die Gedankenfreiheit zu Herzen genommen, vielleicht daß sie die Metaphysik noch weniger verstanden, als Herder.

Wir erinnern uns, wie Kant die theoretische und praktische Freiheit suchte und wo er sich in Widersprüche verwickelte. Herder hatte diesen Kampf mit angesehn; und wie Hamann die Lösung der Probleme in dem tiefen Sinne der Sprache suchte, so knüpft er gleich an die Sprache seine Untersuchung. „Man lerne denken durch Worte, und die Widersprüche und Ungereimtheiten, die Kant der Vernunft aufbürden wolle, würden wohl nur in der schlechten Wahl der Ausdrücke liegen.“ Was hatte ihm nun „Hamanns Coincidenz der Gegensätze“ genützt? Er hielt sich an die Worte. Bitter griff er die schwerfällige Kantische Kunstsprache an und setzte ihr ausdrücklich die gebildete Form der früheren Philosophieen entgegen. Er sagte:

„Der Gesammtgeist aller cultivirten Völker Europas hat ein philosophisches Idiom. Von Plato und Aristoteles reicht es zu Locke und Leibnitz, zu Condil-

lac und Lessing. Ein Rothwelsch, das mit jedermannverständlichen Worten neue Nebelbegriffe verbindet, ist und bleibt Rothwelsch. Es kann und darf sich dem Geist, der Sprache, der Nation, geschweige aller Nationen, nicht eindrängen, seine Eier sind Kukukseier u. s. w." Und um schließlich alle Qual der ungelösten Widersprüche zu heilen, giebt er uns mit der Salbung des Consistorialen den Satz ein: „An die reine höchste Ursache alles Daseins halte dich fest, in dessen Reiche geht nichts verloren und ist alles in Harmonie." Die Dialektik nennt er ein Hin- und Hersprechen, in dem nur die Rollen falsch ausgetheilt sind; und so löst er endlich human, wie es ihm gebührt, die berühmten Antinomieen mit der bessern Vertheilung dieser Rollen, indem er den einen Satz des Widerspruchs der „Phantasie", den andern dem „Verstande" in den Mund legt.

Herder gehört zu den glücklichen Naturen, die keine Schwierigkeiten kennen und, sollten ihnen andre welche aufwerfen, im Gefühl ihres schönen Talents, alle Lösungen derselben nicht sowohl in ihrem Kopfe, als in ihrer Feder haben.

In der „Kalligone" ist ihm der Muth noch gewachsen. Er fühlt sich hier mehr zu Hause; die Aesthetik war es, wo er einst seine Sporen verdient. Winkelmann, Lessing, den ganzen Vatican und die schönen Villen der Borghese, Albani u. s. w. hatte er nicht umsonst studirt. Er wollte Kant in die Schule der Schönheit führen und ihm seine ganze Blöße empfinden lassen, der

Welt aber nun vollends „den begrifflosen Mysticismus der kritischen Philosophie" aufdecken. Seine Irrthümer sind hier noch interessanter, als in der „Metakritik".

Kant beginnt auch im Aesthetischen eine ganz neue Welt, die unbedingt frei in sich beruhende Welt der Schönheit. „Schön ist ihm, was in uninteressirter Lust gefällt", und „das Ideal die Vorstellung eines einzelnen als eines der Idee adäquaten Wesens."

Weder das Eine noch das Andere begreift Herder, weil er die Kühnheit, den ewigen Inhalt reell vor Augen und im einzelnen Wesen vorgestellt zu finden, mit seiner theologischen Denkungsart nicht verbinden kann. Und gegen die „uninteressirte Lust", welche nur die Freiheit der selbstgenügsamen ästhetischen Auffassung bezeichnet, polemisirt er mit dem Interesse, welches uns gerade beim Schönen in höherem Grade, als sonstwo ergriffe.

Nicht Herder, sondern Schiller sollte den Gewinn dieses neuen ästhetischen Princips begreifen und fruchtbar machen. Die freie Schönheit und die vollkommene Befreiung der Menschheit im ästhetischen Gebiet folgert aus Kant und bethätigt in Kunstwerken erst Schiller.

Herder hat das Schicksal Jacobi's. Seine Principien sind weit hinter seinen Maximen, seine Philosophie weit hinter seinem ästhetischen Talent zurückgeblieben.

So frei er zu denken glaubt, so entschieden ist er ein Liebling und ein Anführer der Romantiker geworden, und wenn er in seinen Briefen über die Humanität, in

seinen Ansichten von Staats- und Völkerleben mit Franklin, Friedrich II., Montesquieu und „allen Großen und Guten" der Vorzeit zusammensteht; so möchte man wohl wünschen, mehr Deutsche stünden mit ihm zusammen, und befreiten erst das Leben durch Realisirung so vortrefflicher Maximen, bevor sie den Himmel der Schönheit anbauten und die Freiheit des Geistes vollendeten: aber man darf nicht vergessen, daß es unser Schicksal ist, nicht den Baum mit seinen Früchten zu genießen, sondern erst alle seine Augen zu impfen und zu veredeln. Für die theoretische Entwickelung wäre es die gefährlichste Bequemlichkeit gewesen, bei Herder stehn zu bleiben, für die praktische war es ein schöner Traum und wäre es noch, uns nur zu seinen humanen Maximen zu erheben.

Seine Briefe zur Beförderung der Humanität sind noch immer der deutschen Praxis und Politik so unendlich weit voraus, daß man sich wundern muß, sie noch unverbrannt zu finden. Franklin trägt in ihnen seine Politik, Friedrich II. seine Philosophie vor, es ist sogar „von einer Verbindung zur Beförderung der Humanität" die Rede, und der große König sagt: „den Autoren ist man Alles schuldig," Herder selbst: „das Göttliche in unserm Geschlecht ist Bildung zur Humanität", „unter allen Stolzen aber der Nationalstolze, sowie der Geburts- und Adelsstolze der größte Narr." Dann läßt er Realis de Vienna reden, und dieser erklärt: „Kein Volk sei ein auserwähltes, die Wahrheit müsse von allen gesucht,

der Garten des gemeinen Bestens von allen gebaut werden. Am großen Schleier der Minerva hätten alle Völker, jedes auf seine Weise zu arbeiten.“ Und Herder selbst fügt hinzu: „Hätte Realis nöthig gehabt, den Deutschen so oft unzeitige Geduld, ja Niederträchtigkeit Schuld zu geben, wenn die Großmuth, die er zu ihren Vorzügen rechnet, ihr eigenster Charakter wäre?“ Realis sagt es und der humane Herder glaubt es; eine üble Begebenheit!

Und schon damals, vor einem halben Jahrhundert, schreibt unser Autor gegen die Censoren und gegen die Verachtung, womit Deutschland ganz im Gegensatz zu seinen cultivirten Nachbarn, den Franzosen, Engländern und Italienern, seine Schriftsteller behandle, eine Gemüthsverfassung, die Volk und Schriftsteller gleich verächtlich mache. „Erhebt euch aus dieser Barbarei,“ ruft er den Deutschen zu. „Erwache, du schlafender Gott, wenn du nicht etwa dichtest oder über Feld gegangen bist; erwache, deutsches Publicum, und laß dir dein Palladium nicht rauben. Aus dem trägen Schlummer, aus dem niedrigen Stolz, der das Beste wegwerfend verachtet, aus der Anmaßung, die dem Schlechtesten das Privilegium des Besten giebt, aus der nie theilnehmenden Kälte, aus der völligen Seelenentfremdung, glaube mir, wird nichts und kann nichts werden. Erwache und zeige, daß du kein Barbar bist, damit man dir nicht als einem Barbaren begegne.“ Genug! ver-

hüllen wir unser Angesicht, wie Agamemnon. Auch unsere Iphigenie, die kraftgeborne Geistesfreiheit des achtzehnten Jahrhunderts, wurde geopfert, und als wir Troja erobert und die Siegesfeuer von Berg zu Bergen bis nach Mycene angezündet hatten, wurden wir es selbst, um auch hierin die Tragödie des Atriden zu wiederholen.

Herder öffnete seinen lebhaften Geist jeder freien Bewegung der Literatur und suchte ihr eine neue Seite abzugewinnen. Man könnte alle seine Arbeiten auf dieses Bestreben ziehn und fast überall würde man ihm mehr oder weniger Erfolg zugestehn müssen. Weniger war es in seiner Art, selbst etwas Neues zu beginnen. Aber er hatte den Muth, die großen Aufgaben, an denen die Heroen der Zeit sich versucht, immer noch einmal vorzunehmen. Am glücklichsten war er in seiner Nacheiferung Lessings, am unglücklichsten in seinem Kampfe mit Kant; in der Mitte stehn vielleicht die Gespräche über Spinoza, wozu er durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn veranlaßt wurde. Er hatte den Instinct, im Spinozismus die absolute Theologie zu finden, und selbst diese Theologie war doch immer noch Theologie. Welch ein Fund! Dazu diese Klarheit und Einfachheit Spinoza's. Er ließ also zu Nutz und Lehre der Welt, unter dem Titel „Gott", Gespräche zwischen Gottwitz (Theophron) und Volksfreund (Philolaus) oder einem Popularphilosophen und einem Theologen über Spinoza erscheinen, in denen es klar werden sollte, wie sehr Jacobi sich ge-

irrt hatte, als er meinte, daß Spinoza von Gott nichts wisse. Weit gefehlt, daß Spinoza keinen Gott gehabt hätte, fehlte ihm vielmehr nur die Welt. Und Herder hätte Geschmack an dieser Denkungsart gefunden, wären die Verhältnisse nicht im Wege gewesen, ja, er fand ihn, obgleich sie es waren, und wußte sich einzurichten. Er hat ein Gedicht wider das Ich, in dem es unter anderm heißt:

Ermanne dich. Nein, du gehörst nicht dir;
Dem großen guten All gehörest du.
Wenn einst mein Genius die Fackel senket,
So bitt' ich ihn vielleicht um Manches, nur
Nicht um mein Ich, und trinke froh
Die Schale Lethens.

Wie kühn! Aber „jedes Ding hat zwei Seiten," sagt Raumer, und so sagte auch Herder, er unterscheidet von dem sterblichen Ich das unsterbliche Selbst:

Vergiß dein Ich, dich selbst verliere nie.
Was in mir lebet, mein Lebendigstes,
Mein Ewiges kennt keinen Untergang.

In einem andern Liede zeigt der Schmetterling, der sich aus der Raupe entpuppt, sogar wieder

Was Ich sein werde.

Und man würde sich sehr irren, wenn man Herdern mit dem „unendlichen Selbst" eine untheologische Unendlichkeit oder gar den Gedanken der Einheit des Selbst und des Allgemeinen zuschreiben wollte. Die genialen Wendungen streifen wohl auf das neue Gebiet hinüber, aber sie behaupten es nicht, noch weniger bauen sie es an.

Herders Gedichte in antiken Maßen machen einen erfreulicheren Eindruck als die gereimten. Ihm fehlt der lyrische Schwung. Desto glücklicher ahmt er nach und reproducirt fremde Eigenthümlichkeiten, wie die Romanzen von Cid, und die Volkslieder, die er aus allen Zonen auf den Boden der Heimat verpflanzte. Hiemit beginnt er eine eifrige und ergiebige Entdeckerlust in fremden Literaturen, der nach ihm vorzüglich die Romantiker sich hingaben. August Wilhelm Schlegel ist der erste, der dies Verdienst sich aneignet und zu schätzen weiß: „Herder, sagt er, hat die Volkslieder der verschiedensten Nationen und Zeitalter mit gänzlicher Reinheit von aller Manier und poetischem Schulwesen, jedes treu in seinem Charakter übertragen. Diese Sammlung, wo die eigensten Naturlaute mit allseitiger Empfänglichkeit herausgefühlt sind, ist einzig in ihrer Art."

Der frappante Charakter des Verschiedenartigen führte zu der Mystik der „Naturlaute", denen man eine anonyme Entstehung und einen übergroßen poetischen Werth zuschrieb. Ein eigner Begriff des „Volksliedes" bildete sich und die „Eigenthümlichkeit", zu der es keinen Eigenthümer mehr gab, als den ganzen Volksgeist, erschien nach und nach in allem Ernst als das „Product des dichtenden Volksgeistes." Erst spätere Untersuchungen über die Fortbildung der Epen (vornehmlich der deutschen) durch wiederholte Redactionen haben wieder eine vernünftige Ansicht über die Bildung ano-

nymer im Volk lebender alter Lieder hervorgebracht. Herders Interesse an der fremden Eigenthümlichkeit war noch unbefangen und besonnen, bei den Romantikern ist es nie ohne das Anonyme, Unaussprechliche, das überhaupt nur Eingeweihten und eigens dafür empfänglichen Naturen offenbart werden kann. Wäre Herder kein Theolog, er wäre nicht romantisch, er wäre nur human, und es ist seine starke Seite, daß er wenigstens in den Formen die Theologie dem Humanismus opfert und nur in den Principien umgekehrt ihr seine Vernunft auf den Altar bringt.

---

3. Schiller.

1759—1805.

„Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, sagte Schiller, haben sich, ohne es zu wissen, oder zu erzielen, alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt.“ Die Zeit kam durch den Sieg der politischen Freiheit in der amerikanischen und französischen Revolution, durch das Ideal der Poesie und durch die emancipirte, nur in sich ruhende Philosophie zu einer bewußten Befriedigung und Vollendung, wie sie unsre früheren Vorfahren weder zu denken noch zu erstreben gewagt. Der Mensch hielt sich des Höchsten für fähig und nahm es kühn in Besitz. Diese Epoche jenes „menschlichen Jahrhunderts“ ist die Revolution. Schiller gehörte zu den Wenigen, die sich darüber vollkommen klar waren. Nicht nur die Erfüllung der Aufklärung, daß der Mensch die **Freiheit**, die **Wahrheit** und das **Ideal erreichte** und in sich selbst und seiner Welt verwirklichte, auch den drohenden Verlust dieser höchsten Güter, für deren gesicherten Besitz die Massen bei weitem noch nicht vorbereitet waren, erkannte er. „Die moralische Möglichkeit“, heißt es in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen“, „den Staat der Noth in den Staat der Freiheit zu verwandeln, fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.“ Das Distichon:

Eine große Epoche hat das Jahrhundert geboren,
Aber der große Moment findet ein kleines Geschlecht,

ist also mehr als ein Spiel der Antithesen, es ist vollkommener Ernst. Aber indem er diese Unfähigkeit der Zeit begriff, forderte er nicht, wie Wieland, einen Dictator, der sie ihr noch einmal bewiese, sondern „die Schönheit, die sie befähigte, das Gegentheil zu beweisen." „Die Menschheit muß warten bis die Trennung des innern Menschen aufgehoben und die Totalität seines Wesens, wie sie nur die Griechen darstellen, wiedererreicht ist, um selbst die Künstlerin zu sein, und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen." Bis dahin werden die alten Grundsätze bleiben. „Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menschheit anerkennen und in Europa sie in dem Denker schänden." Soll nun die Philosophie verzweifeln? „Woran liegt es, daß wir noch Barbaren sind?" „Wendet euch an das Herz des Menschen, bildet die Welt seiner Empfindungen." Das Werkzeug, das, vom Staat unabhängig, den Menschen veredeln kann, ist die Kunst. „Der poltische Gesetzgeber kann das Gebiet der Wissenschaft und Kunst sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht." In den „Künstlern" heißt es:

Von ihrer Zeit verstoßen, flüchte
Die ernste Wahrheit zum Gedichte,
Und finde Schutz in der Camönen Chor.
In ihres Glanzes höchster Fülle,

Furchtbarer in des Reizes Hülle,
Erstehe sie in dem Gesange
Und räche sich mit Siegesklange
An des Verfolgers feigem Ohr.

„Die Schönheit sichert die Wahrheit und rettet sie durch barbarische Zeiten hindurch.“ Das Gedicht „die Künstler“ drückt den Inhalt der Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen“ in seinen Hauptzügen noch einmal aus, so auch diesen:

Vertrieben von Barbarenheerden,
Entrisset ihr den letzten Opferbrand
Des Orients entheiligten Altären,
Und brachtet ihn dem Abendland.
Da stieg der schöne Flüchtling aus dem Osten,
Der junge Tag im Westen neu empor,
Und auf Hesperiens Gefilden sproßten
Verjüngte Blüthen Joniens hervor.
Die schönere Natur warf in die Seelen
Sanft spiegelnd einen schönen Widerschein,
Und prangend zog in die geschmückten Seelen
Des Lichtes große Göttin ein.
Da sah man Millionen Ketten fallen
Und über Sklaven sprach jetzt Menschenrecht:
Wie Brüder friedlich mit einander wallen
So mild erwuchs das jüngere Geschlecht.

Schiller stellt den Künsten eine bildende, eine sitten- und freiheiterzeugende Aufgabe. „In der schamhaften Stille deines Gemüthes erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es dir

nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis du eines idealischen Gefolges in deinem Herzen gewiß bist. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben.“ „Der Ernst deiner Grundsätze wird sie von dir scheuchen; aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist keuscher, als ihr Herz, und hier mußt du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Thaten wirst du umsonst verdammen; aber an ihrem Müssiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohheit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.“

Künstler, Pfleger der Schönheit,
Glückselige, die sie — aus Millionen
Die reinsten — ihrem Dienst geweiht —
In der erhabnen Geisterwelt
Wart ihr die erste Stufe!

Dem Wilden

Entfloh sie ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur.

Erst die Bilder des schönen Scheines geben uns in „uninteressirter Lust“ die unendliche Befriedigung, die Schönheit allein rettet den Menschen:

Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloß sie, die menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Großmüthig in die Sterblichkeit sich ein.

Erst die Schönheit erzeugt geistigen Genuß, die Menschheit beginnt mit ihr, mit ihr der Gedanke:

— Zum ersten Mal genießt der Geist,
Erquickt von ruhigeren Freuden,
Die aus der Ferne nur ihn weiden,
Die seine Gier nicht in sein Wesen reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden.
— Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie schöne Seele los;
Durch euch (die Künstler) entfesselt sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooß.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.

Man hat sich aber geirrt, wenn man Schiller für einen Politiker hielt, der die Schönheit nur zu ethischen Zwecken benutzte, für einen Denker, der ihr keinen absoluten Werth beigelegt. Im Gegentheil, erst Schiller und Schiller zuerst hat philosophisch und poetisch die volle selbstgenügsame Wirklichkeit des Ideals dargestellt, Schiller hat die absolut freie ästhetische Welt entdeckt, die erste Realität der geforderten Kantischen Freiheit ist Schiller. Er sagt den Künstlern:

Wenn auf des Denkers freigegebnen Bahnen
Der Forscher jetzt mit kühnem Glücke schweift,
Und, trunken von siegrufenden Päanen,
Mit rascher Hand schon nach der Krone greift;
Wenn er mit niederm Söldnerlohne
Den edlen Führer zu entlassen glaubt,
Und neben dem geträumten Throne
Der Kunst den ersten Sklavenplatz erlaubt: —
Verzeiht ihm — der Vollendung Krone
Schwebt glänzend über eurem Haupt:
Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur,
Mit euch, dem freud'gen Erndtekranze,
Schließt die vollendende Natur.

Noch mehr:

Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein. —

Erst eine spätere Zeit lehnte sich gegen diese höchste Stellung der Kunst auf und setzte das „absolute Wissen" über sie. Zu Schillers Zeit, im ersten Rausch ihrer entdeckten Freiheit und Hohheit herrschte sie noch unumschränkt über alle Herzen, und wir hoffen, sie wird auch durch die Barbarei des „absoluten Wissens" die Menschheit zu einer zweiten folgenreichen Wiedergeburt hindurchretten. Aber damit Niemand seine Hoffnungen von der befreienden Macht der Schönheit zu hoch spanne, „die Schönheit giebt kein Resultat für den Verstand, führt keinen einzelnen intellectuellen oder moralischen Zweck aus,

gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die ästhetische Cultur bleibt der persönliche Werth eines Menschen oder seine Würde völlig unbestimmt und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nun von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich zu machen, was er will, daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist."

„Eben dadurch aber ist etwas Unendliches erreicht. Denn sobald wir uns erinnern, daß ihm durch die einseitige Nöthigung der Natur beim Empfinden, und durch die ausschließende Gesetzgebung der Vernunft beim Denken grade diese Freiheit entzogen wurde, so müssen wir das Vermögen, welches ihm in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird, als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Freilich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustande, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs Neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden."

„Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsere zweite Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht und es im Uebrigen unserm freien Willen anheimstellt, in wie weit

wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unserer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt."

Mit derselben Klarheit, womit Schiller uns hier die Freiheit, welche die Schönheit giebt, kennen lehrt, zeigt er uns auch den wahren Sinn des „Unendlichen", welches wir in ihr erreichen. Er sagt:

„Alle anderen Uebungen geben dem Gemüth irgend ein besonderes Geschick, aber setzen ihm auch dafür eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weiset uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren."

Hieraus folgt, was man von dem Kunstwerk zu fordern hat und wie es auf uns wirken soll:

„Die hohe Gleichmüthigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns jedes ächte Kunstwerk entlassen muß, und es giebt keinen sicherern Probierstein der wahren ästhetischen Güte."

„Schönheit ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung;“ „die ästhetische Stimmung die absolute Bestimmbarkeit zur Wahrheit und sittlichen Güte!“

„Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und zu großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als wichtige Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man erst seine Natur verändern.“

„Der Mensch in seinem physischen Zustande erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht im ästhetischen Zustande und er beherrscht sie im moralischen.“

„Der physische Mensch, wenn er in das Geisterreich tritt, erndtet Sorge und Furcht. Beides sind Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstande vergreift und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben, oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstande haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, bloß um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die bloß von einer ins Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden.“

„Aus einem Sklaven der Natur, so lange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald

er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick. Was ihm Object ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Object zu sein, muß es die seinige erfahren."

„Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Object zu verwandeln weiß. Sowie er anfängt seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eignen Bilde, indem sie seine Vorstellung werden."

Der Gott ist der Mensch, der sein eignes Bild sich vorstellt. Der Mensch gelangt zur vollen Freiheit in der Erreichung der Schönheit. „Schönheit ist zwar Gegenstand, aber zugleich Zustand als Empfindung. Und eben weil sie beides zugleich ist, dient sie uns zu einem siegenden Beweis, daß das Leiden die Thätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe (die vielbesprochene Einheit des Objectiven und Subjectiven), daß mithin durch die physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde."

So beweiset uns Schiller zuerst die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit und die Möglichkeit der erhabensten Menschheit. Wer die Entwickelung der großen Fragen nach dem Freien, Göttlichen, Unendlichen, Unsterblichen in der letzten Zeit verfolgt hat, der wird mit freudiger Ueberraschung in den Worten Schillers, die wir angeführt, den Samen mehr als eines epochemachenden Geisteswerkes unserer Zeit entdecken, und ihm im Namen der Nachwelt dankbar auch die philosophische Krone entgegenbringen.

Hieher gehören auch die bekannten Distichen:

An die Astronomen.

Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Mein Glaube.

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst! Und warum keine? Aus Religion.

Unsterblichkeit.

Vor dem Tod erschrickst du! du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen; wenn du lange dahin bist, es bleibt.

Sie setzen das Höchste und die ideale Befriedigung in den Menschen und in die Menschheit.

Verfolgen wir aber die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen" noch eine Weile. Sie machen zugleich Schillers Verhältniß zu Kant und Schillers eigne Bedeutung, in der Vereinigung der schönen Form und des freien Inhaltes die classische Vollendung zu erreichen, anschaulich. Wir haben schon bemerkt, wie Schiller Kant versteht und seine „unin-

teressirte Lust" und „das Ideal, in welchem das Einzelne die Idee in einer ihr adäquaten Erscheinung darstellt", fruchtbar macht. Er nennt das Schöne den freien Schein, und die Bewegung in ihm den Spieltrieb.

„Die Natur erhebt uns selbst aus der Realität zum Schein durch Auge und Ohr. In beiden ist die Materie schon weggewälzt von den Sinnen. Im Tasten leiden wir Gewalt; der Gegenstand des Auges und Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen."

„So lange der Mensch noch ein Wilder ist, genießt er bloß mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieser Periode bloß dienen. Er erhebt sich entweder gar nicht zum Sehen, oder er befriedigt sich doch nicht mit demselben. Sobald er anfängt mit den Augen zu genießen und das Sehen für ihn einen selbständigen Werth erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei und der Spieltrieb hat sich entwickelt."

„Der selbständige Schein und der aufrichtige ist es, der sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt und allen Beistand der Realität entbehrt. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns eben so gut und noch ein wenig besser als eine eben so schöne bloß gemalte gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt, als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbständiger Schein, nicht mehr dem rein ästhetischen Gefühl; diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freilich erfordert

 [illegible] ultur,

So beweiset uns Schiller zuerst die [illegible] zu em-
des Unendlichen in der Endlichkeit und [illegible] ehren."
der erhabensten Menschheit. Wer di[illegible] zen Volk
großen Fragen nach dem Freien, G[illegible] findet, da
Unsterblichen in der letzten Zeit [illegible] damit ver-
mit freudiger Ueberraschung i[illegible] man das Ideal,
die wir angeführt, den S[illegible] über den Besitz,
machenden Geisteswerkes [illegible] der Traum der Unsterb-
im Namen der Nach[illegible] kommen sehen. Da wird die
Krone entgegenbri[illegible] bare sein und ein

Hieher gehö[illegible] purkleid ehren."

[illegible] nicht bis zum reinen ästhe-

Euer Gegen[illegible] haben, werden wir so lange
Aber [illegible] der lebendigen Natur nicht
[illegible] zu begehren, das Schöne der
Welt [illegible] bewundern können, ohne nach
[illegible] — als wir der Einbildungskraft
[illegible] Gesetzgebung zugestehen, und
[illegible] wir ihren Werken erzeugen, sie
[illegible]
[illegible] nnen."
[illegible] uninteressirten Schätzung
[illegible] entdecken, da können wir auf eine
[illegible] Empfindungsweise rechnen und
[illegible] sich auf dem Wege zum Ideale, er
[illegible] der Menschheit in sich."
[illegible] Mittheilung vereinigt die Gesellschaft,
[illegible] das Gemeinsame Aller bezieht. Die

Sinne genießen wir bloß als Individuen,
Gattung, die in uns wohnt, daran
· wir können also unsere sinnlichen
'emeinen erweitern, weil wir unser
'ein machen können. Die Freuden
'ir bloß als Gattung und in-
'ividuums sorgfältig aus un-
Schöne allein genießen wir
ung zugleich, d. h. als
...g."

... allein beglückt die Welt, und jeder
.. Schranken, so lang er ihren Zauber erfährt."

„Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft."

„In seinem Gebiete muß auch der mächtigste Genius sich seiner Hoheit begeben und zu dem Kindersinn vertraulich herabsteigen. Die Kraft muß sich binden lassen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das physische Bedürfniß, das in seiner nackten Gestalt die Würde freier Geister beleidigt, seinen mildernden Schleier aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freiheit. Beflügelt durch ihn, entschwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staub, und die Fesseln der

es noch einen ungleich höhern Grad der schönen Cultur, in dem Lebendigen selbst nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren."

„Bei welchem einzelnen Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schließen — da wird man das Ideal, das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuß, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphiren sehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig Furchtbare sein und ein Olivenkranz höher, als ein Purpurkleid ehren."

„Den Vorwurf, es noch nicht bis zum reinen ästhetischen Schein gebracht zu haben, werden wir so lange verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genießen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zweck zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine eigne absolute Gesetzgebung zugestehen, und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeugen, sie auf ihre Würde hinweisen."

„Wo wir Spuren einer uninteressirten Schätzung des reinen Scheines entdecken, da können wir auf eine Revolution der ganzen Empfindungsweise rechnen und der Mensch befindet sich auf dem Wege zum Ideale, er macht den Anfang der Menschheit in sich."

„Nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame Aller bezieht. Die

Freuden der Sinne genießen wir bloß als Individuen, ohne daß die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können also unsere sinnlichen Freuden nicht zu allgemeinen erweitern, weil wir unser Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniß genießen wir bloß als Gattung und indem wir jede Spur des Individuums sorgfältig aus unserm Urtheil entfernen. Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung."

„Die Schönheit allein beglückt die Welt, und jeder vergißt seine Schranken, so lang er ihren Zauber erfährt."

„Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft."

„In seinem Gebiete muß auch der mächtigste Genius sich seiner Hohheit begeben und zu dem Kindersinn vertraulich herabsteigen. Die Kraft muß sich binden lassen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das physische Bedürfniß, das in seiner nackten Gestalt die Würde freier Geister beleidigt, seinen mildernden Schleier aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freiheit. Beflügelt durch ihn, entschwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staub, und die Fesseln der

Leibeigenschaft fallen, von seinem Stabe berührt, von dem Leblosen wie von dem Lebendigen ab. In dem ästhetischen Staate ist Alles, auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewaltthätig beugt, muß sie hier um ihre Bestimmung fragen. Hier also, im Reiche des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisirt sehen möchte."

„Existirt aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfniß nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Cirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen."

Dies ist das Verhältniß der ästhetischen zur ethischen Welt, wie es die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen" mit meisterhaften Zügen darstellen. Es ist zugleich der Beweis, welch einen gewaltigen Fortschritt des Geistes Schiller macht, indem er die Frage der Freiheit auf dem ethischen, dem ästhetischen und dem philosophischen Gebiete zu einer positiven Lösung bringt, die

Kantischen Schranken hinweggräumt und den Grund zu der ganzen folgenden philosophischen und poetischen Bewegung legt. Die poetische Bewegung ist zum Theil seine eigene That, und er hat in ihr nicht nur die ganze philosophische Freiheit verkörpert, er hat sie auch durch Bestrickung aller Herzen zum allgemeinen Bewußtsein der Zeit erhoben. Eben so klar, wie über das Verhältniß von Politik und Poesie, spricht er über die Verbindung von Stoff und Form, von Wissenschaft, Kunst und Leben:

„Wer mir seine Kenntnisse in schulgerechter Form mittheilt, der beweiset mir zwar, daß er sie richtig faßte und zu behaupten weiß; wer aber zugleich im Stande ist, sie in einer schönen Form mitzutheilen, der beweiset nicht nur, daß er dazu gemacht ist, sie zu erweitern, er beweiset auch, daß er sie in seine Natur aufgenommen und in seinen Handlungen darzustellen fähig ist. Es giebt für die Resultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die selbstthätige Bildungskraft. Nichts, als was in uns selbst schon lebendige That ist, kann es außer uns werden.“

Erst in der vollkommenen Durchdringung von Inhalt und Form erreicht der deutsche Geist die classische Vollendung, die uns Schiller und Göthe darstellen.

„Stoff ohne Form ist freilich nur ein halber Besitz, denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopfe, der ihnen keine Gestalt zu geben weiß, wie todte Schätze

vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatten eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit des Ausdrucks kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat."

Hat Schiller den Inhalt der Aufklärung, wie Kant ihn zusammenfaßte, bis in seinen innersten Kern zu erfassen und fortzubilden gewußt, so war er früher von Lessing, Shakespeare, Klopstock, Herder und selbst schon von Göthe, der ihm der Zeit nach weit voraufgeht, angeregt worden, und seine dichterischen Anfänge entspringen deutlich in der Gährung der Sturm- und Drangperiode, aus der Schiller die männliche, Göthe die weibliche Gemüthsbewegung aufnimmt. Göthe's Zusammenhang mit den einzelnen Erscheinungen der vorigen Periode ist schon erwähnt. Der vollendete Göthe, wie der vollendete Schiller, die ihre Aufgabe, den Bildungsproceß des vorigen Jahrhunderts zu einem Abschluß zu bringen, mit vollkommenem Bewußtsein vollziehn, können erst in dieser Periode erscheinen.

In Schillers ersten Erzeugnissen herrscht noch die ungebändigte Leidenschaft, der Drang nach Wahrheit und Natur; der ethische Zweck schlägt in den Räubern mit socialen Reformideen und mit der Strafe des Lasters durch. Später beherrschen die Griechen seinen Geschmack; er studirt Vossens Homer und gewinnt seine ästhetischen Principien aus der Philosophie von Lessing und Kant. Jetzt hören wir ihn über die Leidenschaft und die Tendenz der Poesie anders urtheilen:

„Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effect des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden (moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als, dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben."

Unter Tendenz wird hier Zweck verstanden. Die Schönheit erzeugt Stimmungen und Zustände, keine Kenntnisse und Entschlüsse. Die Abhandlung „über naive und sentimentale Dichtung" macht dies nach allen Seiten hin deutlich. Alle Dichter werden entweder (schöne) Natur sein oder suchen, die Freiheit des Gemüthes zeigen oder herzustellen suchen, das Ideale genießen oder erstreben; sie sind naiv, wie die Griechen, wie die Kinder, die von der Natur noch nicht abfielen, oder sentimental, wie wir Neueren, denen in der Cultur die Natur, in der Wirklichkeit das Ideale abhanden kam. Aber weder das endliche Object, und wäre es, wie in Ovids Tristien, das herrliche Rom, ist ein würdiger Gegenstand unserer Sehnsucht, noch das Ideal ein unerreichbarer. Der sentimentalen Poesie, wie Schiller sie versteht und ausübt, würde man mit Unrecht schuld geben, sie stelle den Bruch der Wirklichkeit und des Ideals dar, sie baue sich die schöne Welt ihrer Sehnsucht in einer trostlosen, freiheitsleeren Zeit: die Welt der Schönheit fällt nie mit der wirklichen Welt zusammen und ist

lac und Lessing. Ein Rothwelsch, das mit jedermannverständlichen Worten neue Nebelbegriffe verbindet, ist und bleibt Rothwelsch. Es kann und darf sich dem Geist, der Sprache, der Nation, geschweige aller Nationen, nicht eindrängen, seine Eier sind Kukukseier u. s. w." Und um schließlich alle Qual der ungelösten Widersprüche zu heilen, giebt er uns mit der Salbung des Consistorialen den Satz ein: „An die reine höchste Ursache alles Daseins halte dich fest, in dessen Reiche geht nichts verloren und ist alles in Harmonie." Die Dialektik nennt er ein Hin- und Hersprechen, in dem nur die Rollen falsch ausgetheilt sind; und so löst er endlich human, wie es ihm gebührt, die berühmten Antinomieen mit der bessern Vertheilung dieser Rollen, indem er den einen Satz des Widerspruchs der „Phantasie", den andern dem „Verstande" in den Mund legt.

Herder gehört zu den glücklichen Naturen, die keine Schwierigkeiten kennen und, sollten ihnen andre welche aufwerfen, im Gefühl ihres schönen Talents, alle Lösungen derselben nicht sowohl in ihrem Kopfe, als in ihrer Feder haben.

In der „Kalligone" ist ihm der Muth noch gewachsen. Er fühlt sich hier mehr zu Hause; die Aesthetik war es, wo er einst seine Sporen verdient. Winkelmann, Lessing, den ganzen Vatican und die schönen Villen der Borghese, Albani u. s. w. hatte er nicht umsonst studirt. Er wollte Kant in die Schule der Schönheit führen und ihm seine ganze Blöße empfinden lassen, der

Welt aber nun vollends „den begrifflosen Mysticismus der kritischen Philosophie“ aufdecken. Seine Irrthümer sind hier noch interessanter, als in der „Metakritik“.

Kant beginnt auch im Aesthetischen eine ganz neue Welt, die unbedingt frei in sich beruhende Welt der Schönheit. „Schön ist ihm, was in uninteressirter Lust gefällt“, und „das Ideal die Vorstellung eines einzelnen als eines der Idee adäquaten Wesens.“

Weder das Eine noch das Andere begreift Herder, weil er die Kühnheit, den ewigen Inhalt reell vor Augen und im einzelnen Wesen vorgestellt zu finden, mit seiner theologischen Denkungsart nicht verbinden kann. Und gegen die „uninteressirte Lust“, welche nur die Freiheit der selbstgenügsamen ästhetischen Auffassung bezeichnet, polemisirt er mit dem Interesse, welches uns gerade beim Schönen in höherem Grade, als sonstwo ergriffe.

Nicht Herder, sondern Schiller sollte den Gewinn dieses neuen ästhetischen Princips begreifen und fruchtbar machen. Die freie Schönheit und die vollkommene Befreiung der Menschheit im ästhetischen Gebiet folgert aus Kant und bethätigt in Kunstwerken erst Schiller.

Herder hat das Schicksal Jacobi's. Seine Principien sind weit hinter seinen Maximen, seine Philosophie weit hinter seinem ästhetischen Talent zurückgeblieben.

So frei er zu denken glaubt, so entschieden ist er ein Liebling und ein Anführer der Romantiker geworden, und wenn er in seinen Briefen über die Humanität, in

seinen Ansichten von Staats- und Völkerleben mit Franklin, Friedrich II., Montesquieu und „allen Großen und Guten“ der Vorzeit zusammensteht; so möchte man wohl wünschen, mehr Deutsche stünden mit ihm zusammen, und befreiten erst das Leben durch Realisirung so vortrefflicher Maximen, bevor sie den Himmel der Schönheit anbauten und die Freiheit des Geistes vollendeten: aber man darf nicht vergessen, daß es unser Schicksal ist, nicht den Baum mit seinen Früchten zu genießen, sondern erst alle seine Augen zu impfen und zu veredeln. Für die theoretische Entwickelung wäre es die gefährlichste Bequemlichkeit gewesen, bei Herder stehn zu bleiben, für die praktische war es ein schöner Traum und wäre es noch, uns nur zu seinen humanen Maximen zu erheben.

Seine Briefe zur Beförderung der Humanität sind noch immer der deutschen Praxis und Politik so unendlich weit voraus, daß man sich wundern muß, sie noch unverbrannt zu finden. Franklin trägt in ihnen seine Politik, Friedrich II. seine Philosophie vor, es ist sogar „von einer Verbindung zur Beförderung der Humanität“ die Rede, und der große König sagt: „den Autoren ist man Alles schuldig,“ Herder selbst: „das Göttliche in unserm Geschlecht ist Bildung zur Humanität“, „unter allen Stolzen aber der Nationalstolze, sowie der Geburts- und Adelsstolze der größte Narr.“ Dann läßt er Realis de Vienna reden, und dieser erklärt: „Kein Volk sei ein auserwähltes, die Wahrheit müsse von allen gesucht,

der Garten des gemeinen Bestens von allen gebaut werden. Am großen Schleier der Minerva hätten alle Völker, jedes auf seine Weise zu arbeiten.“ Und Herder selbst fügt hinzu: „Hätte Realis nöthig gehabt, den Deutschen so oft unzeitige Geduld, ja Niederträchtigkeit Schuld zu geben, wenn die Großmuth, die er zu ihren Vorzügen rechnet, ihr eigenster Charakter wäre?“ Realis sagt es und der humane Herder glaubt es; eine üble Begebenheit!

Und schon damals, vor einem halben Jahrhundert, schreibt unser Autor gegen die Censoren und gegen die Verachtung, womit Deutschland ganz im Gegensatz zu seinen cultivirten Nachbarn, den Franzosen, Engländern und Italienern, seine Schriftsteller behandle, eine Gemüthsverfassung, die Volk und Schriftsteller gleich verächtlich mache. „Erhebt euch aus dieser Barbarei,“ ruft er den Deutschen zu. „Erwache, du schlafender Gott, wenn du nicht etwa dichtest oder über Feld gegangen bist; erwache, deutsches Publicum, und laß dir dein Palladium nicht rauben. Aus dem trägen Schlummer, aus dem niedrigen Stolz, der das Beste wegwerfend verachtet, aus der Anmaßung, die dem Schlechtesten das Privilegium des Besten giebt, aus der nie theilnehmenden Kälte, aus der völligen Seelenentfremdung, glaube mir, wird nichts und kann nichts werden. Erwache und zeige, daß du kein Barbar bist, damit man dir nicht als einem Barbaren begegne.“ Genug! ver-

hüllen wir unser Angesicht, wie Agamemnon. Auch unsere Iphigenie, die kraftgeborne Geistesfreiheit des achtzehnten Jahrhunderts, wurde geopfert, und als wir Troja erobert und die Siegesfeuer von Berg zu Bergen bis nach Mycene angezündet hatten, wurden wir es selbst, um auch hierin die Tragödie des Atriden zu wiederholen.

Herder öffnete seinen lebhaften Geist jeder freien Bewegung der Literatur und suchte ihr eine neue Seite abzugewinnen. Man könnte alle seine Arbeiten auf dieses Bestreben ziehn und fast überall würde man ihm mehr oder weniger Erfolg zugestehn müssen. Weniger war es in seiner Art, selbst etwas Neues zu beginnen. Aber er hatte den Muth, die großen Aufgaben, an denen die Heroen der Zeit sich versucht, immer noch einmal vorzunehmen. Am glücklichsten war er in seiner Nacheiferung Lessings, am unglücklichsten in seinem Kampfe mit Kant; in der Mitte stehn vielleicht die Gespräche über Spinoza, wozu er durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn veranlaßt wurde. Er hatte den Instinct, im Spinozismus die absolute Theologie zu finden, und selbst diese Theologie war doch immer noch Theologie. Welch ein Fund! Dazu diese Klarheit und Einfachheit Spinoza's. Er ließ also zu Nutz und Lehre der Welt, unter dem Titel „Gott", Gespräche zwischen Gottwitz (Theophron) und Volksfreund (Philolaus) oder einem Popularphilosophen und einem Theologen über Spinoza erscheinen, in denen es klar werden sollte, wie sehr Jacobi sich ge-

irrt hatte, als er meinte, daß Spinoza von Gott nichts wisse. Weit gefehlt, daß Spinoza keinen Gott gehabt hätte, fehlte ihm vielmehr nur die Welt. Und Herder hätte Geschmack an dieser Denkungsart gefunden, wären die Verhältnisse nicht im Wege gewesen, ja, er fand ihn, obgleich sie es waren, und wußte sich einzurichten. Er hat ein Gedicht wider das Ich, in dem es unter anderm heißt:

Ermanne dich. Nein, du gehörst nicht dir;
Dem großen guten All gehörest du.
Wenn einst mein Genius die Fackel senket,
So bitt' ich ihn vielleicht um Manches, nur
Nicht um mein Ich, und trinke froh
Die Schale Lethens.

Wie kühn! Aber „jedes Ding hat zwei Seiten," sagt Raumer, und so sagte auch Herder, er unterscheidet von dem sterblichen Ich das unsterbliche Selbst:

Vergiß dein Ich, dich selbst verliere nie.
Was in mir lebet, mein Lebendigstes,
Mein Ewiges kennt keinen Untergang.

In einem andern Liede zeigt der Schmetterling, der sich aus der Raupe entpuppt, sogar wieder

Was Ich sein werde.

Und man würde sich sehr irren, wenn man Herdern mit dem „unendlichen Selbst" eine untheologische Unendlichkeit oder gar den Gedanken der Einheit des Selbst und des Allgemeinen zuschreiben wollte. Die genialen Wendungen streifen wohl auf das neue Gebiet hinüber, aber sie behaupten es nicht, noch weniger bauen sie es an.

Herders Gedichte in antiken Maßen machen einen erfreulicheren Eindruck als die gereimten. Ihm fehlt der lyrische Schwung. Desto glücklicher ahmt er nach und reproducirt fremde Eigenthümlichkeiten, wie die Romanzen von Cid, und die Volkslieder, die er aus allen Zonen auf den Boden der Heimat verpflanzte. Hiemit beginnt er eine eifrige und ergiebige Entdeckerlust in fremden Literaturen, der nach ihm vorzüglich die Romantiker sich hingaben. August Wilhelm Schlegel ist der erste, der dies Verdienst sich aneignet und zu schätzen weiß: „Herder, sagt er, hat die Volkslieder der verschiedensten Nationen und Zeitalter mit gänzlicher Reinheit von aller Manier und poetischem Schulwesen, jedes treu in seinem Charakter übertragen. Diese Sammlung, wo die eigensten Naturlaute mit allseitiger Empfänglichkeit herausgefühlt sind, ist einzig in ihrer Art.“

Der frappante Charakter des Verschiedenartigen führte zu der Mystik der „Naturlaute“, denen man eine anonyme Entstehung und einen übergroßen poetischen Werth zuschrieb. Ein eigner Begriff des „Volksliedes“ bildete sich und die „Eigenthümlichkeit“, zu der es keinen Eigenthümer mehr gab, als den ganzen Volksgeist, erschien nach und nach in allem Ernst als das „Product des dichtenden Volksgeistes.“ Erst spätere Untersuchungen über die Fortbildung der Epen (vornehmlich der deutschen) durch wiederholte Redactionen haben wieder eine vernünftige Ansicht über die Bildung ano-

nymer im Volk lebender alter Lieder hervorgebracht. Herders Interesse an der fremden Eigenthümlichkeit war noch unbefangen und besonnen, bei den Romantikern ist es nie ohne das Anonyme, Unaussprechliche, das überhaupt nur Eingeweihten und eigens dafür empfänglichen Naturen offenbart werden kann. Wäre Herder kein Theolog, er wäre nicht romantisch, er wäre nur human, und es ist seine starke Seite, daß er wenigstens in den Formen die Theologie dem Humanismus opfert und nur in den Principien umgekehrt ihr seine Vernunft auf den Altar bringt.

---

3. Schiller.

1759—1805.

„Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, sagte Schiller, haben sich, ohne es zu wissen, oder zu erzielen, alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt." Die Zeit kam durch den Sieg der politischen Freiheit in der amerikanischen und französischen Revolution, durch das Ideal der Poesie und durch die emancipirte, nur in sich ruhende Philosophie zu einer bewußten Befriedigung und Vollendung, wie sie unsre früheren Vorfahren weder zu denken noch zu erstreben gewagt. Der Mensch hielt sich des Höchsten für fähig und nahm es kühn in Besitz. Diese Epoche jenes „menschlichen Jahrhunderts" ist die Revolution. Schiller gehörte zu den Wenigen, die sich darüber vollkommen klar waren. Nicht nur die Erfüllung der Aufklärung, daß der Mensch die **Freiheit**, die **Wahrheit** und das **Ideal erreichte** und in sich selbst und seiner Welt verwirklichte, auch den drohenden Verlust dieser höchsten Güter, für deren gesicherten Besitz die Massen bei weitem noch nicht vorbereitet waren, erkannte er. „Die moralische Möglichkeit", heißt es in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen", „den Staat der Noth in den Staat der Freiheit zu verwandeln, fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht." Das Distichon:

> Eine große Epoche hat das Jahrhundert geboren,
> Aber der große Moment findet ein kleines Geschlecht,

ist also mehr als ein Spiel der Antithesen, es ist vollkommener Ernst. Aber indem er diese Unfähigkeit der Zeit begriff, forderte er nicht, wie Wieland, einen Dictator, der sie ihr noch einmal bewiese, sondern „die Schönheit, die sie befähigte, das Gegentheil zu beweisen." „Die Menschheit muß warten bis die Trennung des innern Menschen aufgehoben und die Totalität seines Wesens, wie sie nur die Griechen darstellen, wiedererreicht ist, um selbst die Künstlerin zu sein, und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen." Bis dahin werden die alten Grundsätze bleiben. „Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menschheit anerkennen und in Europa sie in dem Denker schänden." Soll nun die Philosophie verzweifeln? „Woran liegt es, daß wir noch Barbaren sind?" „Wendet euch an das Herz des Menschen, bildet die Welt seiner Empfindungen." Das Werkzeug, das, vom Staat unablhängig, den Menschen veredeln kann, ist die Kunst. „Der poltische Gesetzgeber kann das Gebiet der Wissenschaft und Kunst sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht." In den „Künstlern" heißt es:

> Von ihrer Zeit verstoßen, flüchte
> Die ernste Wahrheit zum Gedichte,
> Und finde Schutz in der Camönen Chor.
> In ihres Glanzes höchster Fülle,

Furchtbarer in des Reizes Hülle,
Erstehe sie in dem Gesange
Und räche sich mit Siegesklange
An des Verfolgers feigem Ohr.

„Die Schönheit sichert die Wahrheit und rettet sie durch barbarische Zeiten hindurch.“ Das Gedicht „die Künstler“ drückt den Inhalt der Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen“ in seinen Hauptzügen noch einmal aus, so auch diesen:

Vertrieben von Barbarenheerden,
Entrisset ihr den letzten Opferbrand
Des Orients entheiligten Altären,
Und brachtet ihn dem Abendland.
Da stieg der schöne Flüchtling aus dem Osten,
Der junge Tag im Westen neu empor,
Und auf Hesperiens Gefilden sproßten
Verjüngte Blüthen Joniens hervor.
Die schönere Natur warf in die Seelen
Sanft spiegelnd einen schönen Widerschein,
Und prangend zog in die geschmückten Seelen
Des Lichtes große Göttin ein.
Da sah man Millionen Ketten fallen
Und über Sklaven sprach jetzt Menschenrecht:
Wie Brüder friedlich mit einander wallen
So mild erwuchs das jüngere Geschlecht.

Schiller stellt den Künsten eine bildende, eine sitten- und freiheiterzeugende Aufgabe. „In der schamhaften Stille deines Gemüthes erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es dir

nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis du eines idealischen Gefolges in deinem Herzen gewiß bist. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben." „Der Ernst deiner Grundsätze wird sie von dir scheuchen; aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist keuscher, als ihr Herz, und hier mußt du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Thaten wirst du umsonst verdammen; aber an ihrem Müssiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohheit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet."

Künstler, Pfleger der Schönheit,
Glückselige, die sie — aus Millionen
Die reinsten — ihrem Dienst geweiht —
In der erhabnen Geisterwelt
Wart ihr die erste Stufe!

Dem Wilden

Entfloh sie ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur.

Erst die Bilder des schönen Scheines geben uns in „uninteressirter Lust“ die unendliche Befriedigung, die Schönheit allein rettet den Menschen:

Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloß sie, die menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Großmüthig in die Sterblichkeit sich ein.

Erst die Schönheit erzeugt geistigen Genuß, die Menschheit beginnt mit ihr, mit ihr der Gedanke:

— Zum ersten Mal genießt der Geist,
Erquickt von ruhigeren Freuden,
Die aus der Ferne nur ihn weiden,
Die seine Gier nicht in sein Wesen reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden.
— Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie schöne Seele los;
Durch euch (die Künstler) entfesselt sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooß.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.

Man hat sich aber geirrt, wenn man Schiller für einen Politiker hielt, der die Schönheit nur zu ethischen Zwecken benutzte, für einen Denker, der ihr keinen absoluten Werth beigelegt. Im Gegentheil, erst Schiller und Schiller zuerst hat philosophisch und poetisch die volle selbstgenügsame Wirklichkeit des Ideals dargestellt, Schiller hat die absolut freie ästhetische Welt entdeckt, die erste Realität der geforderten Kantischen Freiheit ist Schiller. Er sagt den Künstlern:

Wenn auf des Denkers freigegebnen Bahnen
Der Forscher jetzt mit kühnem Glücke schweift,
Und, trunken von siegrufenden Päanen,
Mit rascher Hand schon nach der Krone greift;
Wenn er mit niederm Söldnerlohne
Den edlen Führer zu entlassen glaubt,
Und neben dem geträumten Throne
Der Kunst den ersten Sklavenplatz erlaubt: —
Verzeiht ihm — der Vollendung Krone
Schwebt glänzend über eurem Haupt:
Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur,
Mit euch, dem freud'gen Erndtekranze,
Schließt die vollendende Natur.

Noch mehr:

Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein. —

Erst eine spätere Zeit lehnte sich gegen diese höchste Stellung der Kunst auf und setzte das „absolute Wissen" über sie. Zu Schillers Zeit, im ersten Rausch ihrer entdeckten Freiheit und Hohheit herrschte sie noch unumschränkt über alle Herzen, und wir hoffen, sie wird auch durch die Barbarei des „absoluten Wissens" die Menschheit zu einer zweiten folgenreichen Wiedergeburt hindurchretten. Aber damit Niemand seine Hoffnungen von der befreienden Macht der Schönheit zu hoch spanne, „die Schönheit giebt kein Resultat für den Verstand, führt keinen einzelnen intellectuellen oder moralischen Zweck aus,

gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die ästhetische Cultur bleibt der persönliche Werth eines Menschen oder seine Würde völlig unbestimmt und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nun von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich zu machen, was er will, daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist."

"Eben dadurch aber ist etwas Unendliches erreicht. Denn sobald wir uns erinnern, daß ihm durch die einseitige Nöthigung der Natur beim Empfinden, und durch die ausschließende Gesetzgebung der Vernunft beim Denken grade diese Freiheit entzogen wurde, so müssen wir das Vermögen, welches ihm in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird, als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Freilich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustande, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs Neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden."

"Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsere zweite Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht und es im Uebrigen unserm freien Willen anheimstellt, in wie weit

wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unserer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt."

Mit derselben Klarheit, womit Schiller uns hier die Freiheit, welche die Schönheit giebt, kennen lehrt, zeigt er uns auch den wahren Sinn des „Unendlichen", welches wir in ihr erreichen. Er sagt:

„Alle anderen Uebungen geben dem Gemüth irgend ein besonderes Geschick, aber setzen ihm auch dafür eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weiset uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren."

Hieraus folgt, was man von dem Kunstwerk zu fordern hat und wie es auf uns wirken soll:

„Die hohe Gleichmüthigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns jedes ächte Kunstwerk entlassen muß, und es giebt keinen sicherern Probierstein der wahren ästhetischen Güte."

„Schönheit ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung;" „die ästhetische Stimmung die absolute Bestimmbarkeit zur Wahrheit und sittlichen Güte!"

„Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und zu großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als wichtige Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man erst seine Natur verändern."

„Der Mensch in seinem physischen Zustande erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht im ästhetischen Zustande und er beherrscht sie im moralischen."

„Der physische Mensch, wenn er in das Geisterreich tritt, erndtet Sorge und Furcht. Beides sind Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstande vergreift und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben, oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstande haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, bloß um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die bloß von einer ins Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden."

„Aus einem Sklaven der Natur, so lange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald

er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick. Was ihm Object ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Object zu sein, muß es die seinige erfahren."

„Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Object zu verwandeln weiß. Sowie er anfängt seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eignen Bilde, indem sie seine Vorstellung werden."

Der Gott ist der Mensch, der sein eignes Bild sich vorstellt. Der Mensch gelangt zur vollen Freiheit in der Erreichung der Schönheit. „Schönheit ist zwar Gegenstand, aber zugleich Zustand als Empfindung. Und eben weil sie beides zugleich ist, dient sie uns zu einem siegenden Beweis, daß das Leiden die Thätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe (die vielbesprochene Einheit des Objectiven und Subjectiven), daß mithin durch die physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde."

So beweiset uns Schiller zuerst die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit und die Möglichkeit der erhabensten Menschheit. Wer die Entwickelung der großen Fragen nach dem Freien, Göttlichen, Unendlichen, Unsterblichen in der letzten Zeit verfolgt hat, der wird mit freudiger Ueberraschung in den Worten Schillers, die wir angeführt, den Samen mehr als eines epochemachenden Geisteswerkes unserer Zeit entdecken, und ihm im Namen der Nachwelt dankbar auch die philosophische Krone entgegenbringen.

Hieher gehören auch die bekannten Distichen:

An die Astronomen.

Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Mein Glaube.

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst! Und warum keine? Aus Religion.

Unsterblichkeit.

Vor dem Tod erschrickst du! du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen; wenn du lange dahin bist, es bleibt.

Sie setzen das Höchste und die ideale Befriedigung in den Menschen und in die Menschheit.

Verfolgen wir aber die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen" noch eine Weile. Sie machen zugleich Schillers Verhältniß zu Kant und Schillers eigne Bedeutung, in der Vereinigung der schönen Form und des freien Inhaltes die classische Vollendung zu erreichen, anschaulich. Wir haben schon bemerkt, wie Schiller Kant versteht und seine „unin-

teressirte Lust" und „das Ideal, in welchem das Einzelne die Idee in einer ihr adäquaten Erscheinung darstellt", fruchtbar macht. Er nennt das Schöne den freien Schein, und die Bewegung in ihm den Spieltrieb.

„Die Natur erhebt uns selbst aus der Realität zum Schein durch Auge und Ohr. In beiden ist die Materie schon weggewälzt von den Sinnen. Im Tasten leiden wir Gewalt; der Gegenstand des Auges und Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen."

„So lange der Mensch noch ein Wilder ist, genießt er bloß mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieser Periode bloß dienen. Er erhebt sich entweder gar nicht zum Sehen, oder er befriedigt sich doch nicht mit demselben. Sobald er anfängt mit den Augen zu genießen und das Sehen für ihn einen selbständigen Werth erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei und der Spieltrieb hat sich entwickelt."

„Der selbständige Schein und der aufrichtige ist es, der sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt und allen Beistand der Realität entbehrt. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns eben so gut und noch ein wenig besser als eine eben so schöne bloß gemalte gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt, als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbständiger Schein, nicht mehr dem rein ästhetischen Gefühl; diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freilich erfordert

es noch einen ungleich höhern Grad der schönen Cultur, in dem Lebendigen selbst nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren."

„Bei welchem einzelnen Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schließen — da wird man das Ideal, das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuß, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphiren sehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig Furchtbare sein und ein Olivenkranz höher, als ein Purpurkleid ehren."

„Den Vorwurf, es noch nicht bis zum reinen ästhetischen Schein gebracht zu haben, werden wir so lange verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genießen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zweck zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine eigne absolute Gesetzgebung zugestehen, und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeugen, sie auf ihre Würde hinweisen."

„Wo wir Spuren einer uninteressirten Schätzung des reinen Scheines entdecken, da können wir auf eine Revolution der ganzen Empfindungsweise rechnen und der Mensch befindet sich auf dem Wege zum Ideale, er macht den Anfang der Menschheit in sich."

„Nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame Aller bezieht. Die

Freuden der Sinne genießen wir bloß als Individuen, ohne daß die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können also unsere sinnlichen Freuden nicht zu allgemeinen erweitern, weil wir unser Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniß genießen wir bloß als Gattung und indem wir jede Spur des Individuums sorgfältig aus unserm Urtheil entfernen. Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung."

„Die Schönheit allein beglückt die Welt, und jeder vergißt seine Schranken, so lang er ihren Zauber erfährt."

„Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft."

„In seinem Gebiete muß auch der mächtigste Genius sich seiner Hohheit begeben und zu dem Kindersinn vertraulich herabsteigen. Die Kraft muß sich binden lassen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das physische Bedürfniß, das in seiner nackten Gestalt die Würde freier Geister beleidigt, seinen mildernden Schleier aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freiheit. Beflügelt durch ihn, entschwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staub, und die Fesseln der

Leibeigenschaft fallen, von seinem Stabe berührt, von dem Leblosen wie von dem Lebendigen ab. In dem ästhetischen Staate ist Alles, auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewaltthätig beugt, muß sie hier um ihre Bestimmung fragen. Hier also, im Reiche des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisirt sehen möchte."

„Existirt aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfniß nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Cirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen."

Dies ist das Verhältniß der ästhetischen zur ethischen Welt, wie es die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen" mit meisterhaften Zügen darstellen. Es ist zugleich der Beweis, welch einen gewaltigen Fortschritt des Geistes Schiller macht, indem er die Frage der Freiheit auf dem ethischen, dem ästhetischen und dem philosophischen Gebiete zu einer positiven Lösung bringt, die

Kantischen Schranken hinwegräumt und den Grund zu der ganzen folgenden philosophischen und poetischen Bewegung legt: Die poetische Bewegung ist zum Theil seine eigene That, und er hat in ihr nicht nur die ganze philosophische Freiheit verkörpert, er hat sie auch durch Bestrickung aller Herzen zum allgemeinen Bewußtsein der Zeit erhoben. Eben so klar, wie über das Verhältniß von Politik und Poesie, spricht er über die Verbindung von Stoff und Form, von Wissenschaft, Kunst und Leben:

„Wer mir seine Kenntnisse in schulgerechter Form mittheilt, der beweiset mir zwar, daß er sie richtig faßte und zu behaupten weiß; wer aber zugleich im Stande ist, sie in einer schönen Form mitzutheilen, der beweiset nicht nur, daß er dazu gemacht ist, sie zu erweitern, er beweiset auch, daß er sie in seine Natur aufgenommen und in seinen Handlungen darzustellen fähig ist. Es giebt für die Resultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die selbstthätige Bildungskraft. Nichts, als was in uns selbst schon lebendige That ist, kann es außer uns werden."

Erst in der vollkommenen Durchbringung von Inhalt und Form erreicht der deutsche Geist die classische Vollendung, die uns Schiller und Göthe darstellen.

„Stoff ohne Form ist freilich nur ein halber Besitz, denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopfe, der ihnen keine Gestalt zu geben weiß, wie todte Schätze

vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatten eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit des Ausdrucks kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat."

Hat Schiller den Inhalt der Aufklärung, wie Kant ihn zusammenfaßte, bis in seinen innersten Kern zu erfassen und fortzubilden gewußt, so war er früher von Lessing, Shakespeare, Klopstock, Herder und selbst schon von Göthe, der ihm der Zeit nach weit voraufgeht, angeregt worden, und seine dichterischen Anfänge entspringen deutlich in der Gährung der Sturm- und Drangperiode, aus der Schiller die männliche, Göthe die weibliche Gemüthsbewegung aufnimmt. Göthe's Zusammenhang mit den einzelnen Erscheinungen der vorigen Periode ist schon erwähnt. Der vollendete Göthe, wie der vollendete Schiller, die ihre Aufgabe, den Bildungsproceß des vorigen Jahrhunderts zu einem Abschluß zu bringen, mit vollkommenem Bewußtsein vollziehn, können erst in dieser Periode erscheinen.

In Schillers ersten Erzeugnissen herrscht noch die ungebändigte Leidenschaft, der Drang nach Wahrheit und Natur; der ethische Zweck schlägt in den Räubern mit socialen Reformideen und mit der Strafe des Lasters durch. Später beherrschen die Griechen seinen Geschmack; er studirt Vossens Homer und gewinnt seine ästhetischen Principien aus der Philosophie von Lessing und Kant. Jetzt hören wir ihn über die Leidenschaft und die Tendenz der Poesie anders urtheilen:

„Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effect des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden (moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als, dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben."

Unter Tendenz wird hier Zweck verstanden. Die Schönheit erzeugt Stimmungen und Zustände, keine Kenntnisse und Entschlüsse. Die Abhandlung „über naive und sentimentale Dichtung" macht dies nach allen Seiten hin deutlich. Alle Dichter werden entweder (schöne) Natur *sein* oder *suchen*, die Freiheit des Gemüthes *zeigen* oder *herzustellen suchen*, das Ideale *genießen* oder *erstreben*; sie sind *naiv*, wie die Griechen, wie die Kinder, die von der Natur noch nicht abfielen, oder *sentimental*, wie wir Neueren, denen in der Cultur die Natur, in der Wirklichkeit das Ideale abhanden kam. Aber weder das endliche Object, und wäre es, wie in Ovids Tristien, das herrliche Rom, ist ein würdiger Gegenstand unserer Sehnsucht, noch das Ideal ein unerreichbarer. Der sentimentalen Poesie, wie *Schiller* sie versteht und ausübt, würde man mit Unrecht schuld geben, sie stelle den Bruch der Wirklichkeit und des Ideals dar, sie baue sich die schöne Welt ihrer Sehnsucht in einer trostlosen, freiheitsleeren Zeit: die Welt der Schönheit fällt nie mit der wirklichen Welt zusammen und ist

dennoch immer die wirklich erreichte Freiheit, wo sie nur wirklich eine schöne Welt ist, ein Gewinn, den Schiller für alle Zeiten und auch für seine eigne Kunstübung gemacht hat. Der Fortschritt über Schiller wie über Göthe ist nicht darin zu suchen, daß sie das Vollkommene und die freie Welt des Schönen nicht erreicht hätten, sondern darin, daß eine reichere Wirklichkeit auch eine reichere Idealwelt erreichen wird, oder wie Schiller auch dies ausdrückt:

Der fortgeschrittne Mensch trägt auf erhabenen Schwingen
Dankbar die Kunst mit sich empor,
Und neue Schönheitswelten springen
Aus der bereicherten Natur hervor.

„Das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit, ist die Aufgabe des Dichters." Er hat seine Natur zu vollenden und die wahre menschliche Natur, die nicht anders als edel sein kann, zu erreichen, bevor er sie darstellt. Darum urtheilt er über Bürger: „Der Geist, der sich in seinen Gedichten darstellt, ist kein gereifter, kein vollendeter, und seinen Producten fehlt nur deswegen die letzte Hand, weil sie ihm selber fehlt." „Ihm fehlt das Ideale und die Erhebung ins Ideal."

Dies gilt für alle Zeiten und in diesem Princip hat Schiller das Höchste erreicht. Er selbst hält dieses Bewußtsein gegen das triviale, in dem Distichon an Klopstock:

Der erhabene Stoff.

Deine Muse besingt, wie Gott sich der Menschen erbarmte,
Aber ist das Poesie, daß er erbärmlich sie fand?

Es handelt sich bei der höchsten Palme darum, daß die schöne Menschheit in der eignen Brust und im Kunstproduct erzeugt und fortgepflanzt werde.

Millionen beschäftigen sich, daß die Gattung bestehe,
    Aber durch Wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort;
Tausend Keime zerstreuet der Herbst, doch bringet kaum einer
    Früchte; zum Element kehren die meisten zurück.
Aber entfaltet sich auch nur einer, einer allein streut
    Eine lebendige Welt ewiger Bildungen aus.

Obgleich Schiller die Freiheit des Ganzen und die erhabene Erscheinung einer großen Zusammenwirkung der Menschen zu einem gemeinschaftlichen Zweck achtet; so kann er die höchste Befriedigung doch nur in der harmonischen Ausbildung des Einzelnen finden. „Das Siegel der vollendeten Menschheit wäre die schöne Seele." „In einer schönen Seele ist es, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren und Anmuth ist der Ausdruck ihrer Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren." „Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist."

Adel giebts auch in der sittlichen Welt: gemeine Naturen
    Zahlen mit dem was sie thun, edle mit dem was sie sind.

Schiller will den Unterschied der bürgerlich-praktischen und ästhetischen Naturen damit ausdrücken. Er kommt in dieser Selbstgenügsamkeit der schönen Seele, die, wie das Kunstwerk, weiter keine Zwecke als ihre

Schönheit, ihr Dasein hat, mit Göthe überein. Richtig genommen, ist diese Schönheit der Seele, der ästhetische, ideale Gemüthszustand allerdings eine Befriedigung im Absoluten und, sehr verschieden von der coqueten Schönseligkeit, schön, solange sie Natur ist und den Menschen nicht in seiner Selbstgenügsamkeit isolirt. Die andre Seite zu dieser anmuthigen Gemüthsverfassung ist daher die würdige, die männliche, die strebende; das wahre Thun verwirft Schiller keineswegs. „Ohne das Erhabene, sagt er, würde uns die Schönheit unserer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Charakters einbüßen und, an die zufällige Form des Daseins unauflösbar gefesselt, unsre unabänderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsre Empfänglichkeit für Beides in gleichem Maß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen." Der Mensch also muß ebensowohl das Ideal in sich verwirklichen, als den Bruch des Daseins und der Idee empfinden und sich dadurch in Thätigkeit setzen.

In seinen Dichtungen drückt Schiller überall diesen gereiften, vollendeten, idealen Geist aus. Die Götter Griechenlands, die Resignation, die Künstler, Don Carlos fallen vorzüglich als ein positiver Ausdruck der

Geistesfreiheit in die Augen. Die „Briefe über Don Carlos“ eröffnen das nähere Verständniß seiner Absicht; die deutsche Welt war durch die große Erschütterung der Revolution noch nicht vorbereitet und empfänglich für diesen ethischen Idealismus. Schiller unternahm es daher, in den Briefen dem Verständniß nachzuhelfen. „Es schien mir des Versuches nicht unwerth, Wahrheiten, die Jedem, der es gut mit der Gattung meint, die heiligsten sein müssen, und die bis jetzt nur das Eigenthum der Wissenschaft waren, in das Gebiet der schönen Künste hinüberzuziehn, mit Licht und Wärme zu beseelen, und, als lebendig wirkende Motive in den Menschen gepflanzt, im Kampfe mit der Leidenschaft zu zeigen.“ Immer mehr verschmolz er dann im Verlauf seiner Arbeiten Bild und Gedanken, und wie sehr es ihm auch gelang, so bemerkt man doch immer seine Herkunft von der Seite der denkenden Erfahrung, während Göthe mehr von der Lebenserfahrung zu seinen Poesieen gelangt. Göthe's Poesieen laufen daher in das verknöcherte Greisenalter aus, sie werden bei weitem mehr, als es je die Schillerschen waren, Producte der Reflexion, sie werden ein Ausdruck der Grille und der Pedanterei, während Schiller den Vorzug hat, in seiner vollen Kraft und getreu seinem freien intelligenten Genius zu endigen. In seinem Ende liegt eine andere Tragödie. Eine Welt von Schönheit stirbt mit ihm; dies lehren uns seine Entwürfe und seine Studien, die er hinterließ, und das Letzte, was er vollendete, die Ueber-

setzung von Racines Phädra. Die griechische Einfachheit, die classische Abrundung zieht ihn an, und in seiner meisterhaften Uebersetzung legt er seine ganze Vorliebe für diese concise Form nieder, die er selbst bis dahin nirgends erreicht hat. Die Fülle und der Schwung seiner Dramen erscheint mit einem Male vor diesem Bilde seiner Vorliebe als ein jugendlicher Wurf, der noch eine höhere Classicität vor sich hat und seine besten Kräfte daran wagen will. Doch freuen wir uns dessen, was er ist, und gönnen wir der nachstrebenden Jugend die Kränze, die er ihrem Eifer übrig ließ.

---

4. Göthe.

1749 — 1832.

Hat Schiller rasch gelebt und mit einer kräftigen Spannung die volle intellectuelle und sittliche Freiheit erreicht und künstlerisch dargestellt: so verbreitet sich Göthes Leben und Dichten gemächlich durch eine lange Zeit. Der Sturm der Jugend tobt sich aus, Leidenschaft, Sinnlichkeit, Empfindung wird in der Kunstform beherrscht und verklärt, die innere Bewegung ein Gegenstand künstlerischer Bildung. Zuletzt erscheint die Selbstbeherrschung, die weise Enthaltsamkeit, Maß und Schranke als das Resultat des bewegten und reichen Geisteslebens dieses Mannes, das Entsagen als seine Maxime und die Verknöcherung des Alters als sein Schicksal. Dies ist der Lauf der Natur; ein Interesse der Freiheit und eine heitere Befriedigung gewährt uns nicht dies allgemeine Menschenloos, sondern des Dichters siegreiche Ueberwindung der Natur und ihrer Schranken in den ewigen Gebilden der schönen Kunst, nicht das Entsagen, das er predigte, nicht seine eingeschränkten Reflexionen, sondern seine genialen Thaten. Durch diese ist er mit der reichsten Periode unsers bisherigen Geisteslebens an allen Punkten so innig verflochten, daß eine Schilderung seiner Wirksamkeit eine ebenso weitschichtige Aufgabe wäre, als eine Skizze derselben einfach ist. Göthe findet sich von Anfang an auf humanem Boden

und bleibt immer mit gleicher Klarheit in dieser geistig-freien Richtung. Die Aufregung der deutschen Jugend in der Sturm- und Drangperiode ist das frische Freiheitsgefühl der Aufklärung. Niemand hat es energischer empfunden, als Göthe, niemand das ganze titanische Treiben des bewegten und befreiten Busens so ergreifend dargestellt. Hierüber verbreitet sich Gervinus' Vergleichung der Elemente des Faust und der Elemente jener literarischen Gährung im fünften Theil der poetischen Nationalliteratur mit meisterhafter Deutlichkeit. Der Faust ist der ganze Göthe und spiegelt alle seine Perioden, seinen Kampf, sein Gelingen und sein Verkommen wieder. Von vornherein ist in dieser Dichtung die alte Welt überwunden, wir befinden uns auf dem Boden der neuen reinmenschlichen. Das Vorspiel im Himmel faßt sich daher möglichst kurz und am Schluß der Audienz eröffnet uns der Schalk seine ganze Ironie mit den wenig verstandenen Worten:

Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern,
Und hüte mich mit ihm zu brechen.
Es ist gar hübsch von einem großen Herrn,
So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.

Und nun beginnt erst die rechte Qual und Lust, der Drang und die Leidenschaft der Menschenbrust, die eigentliche Aufgabe des befreiten Lebens und Dichtens. Das schöne Gedicht, wie des Dichters Leben, enthält in seinem Verlauf die Darstellung des schönen Innern und befriedigt wo es diese Vollkommenheit

und Freiheit erreicht, es endigt nicht damit, ja es hat mit dem Ausdruck des wettenden Faust,

Das Streben meiner ganzen Kraft
Ist grade das, was ich verspreche,

nicht einmal das große Problem der befreiten Menschheit zu fassen gewußt: es ist ein Fragment, wie das Menschenleben selbst, und wollte man sich an Worte hängen, so wäre der Rückfall in die ironisirte alte Welt durch die Tragödie Gretchens leicht zu rügen. Göthe, wie sein Faust, sind trotz all ihrer Irrsale und Rückfälle nicht verloren, es ist nicht nur „das Streben ihrer ganzen Kraft," es sind die gelungenen schönen Thaten in jenem freien Gebiete, dessen absoluten Werth wir durch Schiller kennen gelernt haben, wodurch sie sich zu den lichten Höhen freier Menschheit emporretten. Aber über den Werth dieser Freiheit wird er sich viel später klar, als er sie erreicht. Wo er im Faust seinen Helden das magische Bild des Makrokosmus schauen läßt, da empfindet er die ewige Harmonie der angeschauten Vollkommenheit:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segensduftenden Schwingen
Im Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Aber er will nicht den Schein, er will das Wesen:

Welch Schauspiel, aber ach! ein Schauspiel nur!
Wo fass' ich dich, unendliche Natur?

Weder das Wissen befriedigt Faust, noch die Schönheit den Dichter. Die Befriedigung, die er in der Bilderwelt der Schönheit erreicht, gilt ihm für keine genügende; sein Talent erleichtert ihm die poetische Ueberwindung seiner Qualen:

Mir gab ein Gott zu sagen, was ich leide;

aber je leichter ihm diese Weltüberwindung wird, um so weniger genügt sie ihm. Er stürzt sich in die Natur, und — es gelingt auch hier. In der Metamorphose der Pflanzen gewinnt er die ewige Ordnung wieder:

Jede Pflanze verkündet dir nun die ew'gen Gesetze,
Jede Blume, sie spricht lauter und lauter mit dir.
Aber entzifferst du hier der Göttin heilige Lettern,
Ueberall siehst du sie dann, auch in verändertem Zug.

Ebenso in der Bildung der Thiere.

Zweck sein selbst ist jegliches Thier, vollkommen entspringt es
Aus dem Schooß der Natur und zeugt vollkommene Kinder.
— — — — — Es zeiget sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äußerlich wirkende Wesen.
Doch im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.
Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie:
Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich.

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel, erfreue dich hoch; die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen höhern Begriff erreicht der sittliche Denker,
Keinen der thätige Mann, der dichtende Künstler; der Herrscher,
Der verdient es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.

Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlest dich fähig
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche und nimm von dem Munde der Muse,
Daß du schaust, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewißheit.

Konnte ihm die Philosophie, für die er kein Organ hat, nichts geben, mußte er die Wirrsale des Lebens immer erst durchirren, und in eigner Qual genießen, ehe er mit irgend einer poetischen That sie in das Gebiet der Freiheit erheben und darin sich befriedigen konnte, mußte er die Natur erst in ihre eigenen Bildungsgänge verfolgen, um ihr folgerechtes Verfahren im Beispiel zu entdecken; so war es selbst die vollendete Kunstform, die er erfahren, vor sich haben, auf sich wirken lassen mußte, um sie sich zur Aufgabe zu machen und in ihr die volle Befriedigung zu finden, welche die Schönheit und die Kunst gewährt. Daher seine Sehnsucht nach Italien und dann dort sein Glück in dieser Natur und in dieser Fülle der Schönheit.

„In diesen Gegenden, sagt er in einem Brief aus Italien, muß man zum Künstler werden, so dringt sich Alles auf; man wird voller und voller und gezwungen, etwas zu machen.“ Er vollendet hier seine besten Werke, er legt in der Iphigenie das ganze Gefühl der Versöhnung und Befriedigung nieder, das er empfindet, und spricht in den römischen Elegieen schön und beredt die Verjüngung und Veredlung seines ganzen Wesens aus. Wie die alten Götter der Schönheit begegnen und sie

rasch sich aneignen, so ergreift er sie hier: an der schönen Geliebten schwellenden Formen lernt er den Marmor erst recht verstehn, und unter Italiens reinerem Himmel entwölkt sich seine eigne Stirn.

O wie fühl' ich in Rom mich so froh! gedenk' ich der Zeiten,
Da mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,
Trübe der Himmel und schwer auf meinen Scheitel sich senkte,
Farb- und gestaltlos die Welt um den Ermatteten lag.
Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geistes
Düstre Wege zu spähn, still in Betrachtung versank.
Nun umleuchtet der Glanz des helleren Aethers die Stirne;
Phöbus rufet, der Gott, Formen und Farben hervor.

Selbst in der Natur lebt er hier ein ästhetisches Leben, und der höchste Ausdruck davon sind eben die sinnlichen, formell vollendeten, edelgehaltenen „römischen Elegieen," eine zweite Jugend, eine Erhebung über die nordische enge und unschön zurückgezogene Sitte, die er unter scharfen Vorwürfen büßte, aber als entschlossener Ketzer mit dem ganzen Gewicht seines freien Geistes durchsetzte. Er antwortet:

Also das wäre Verbrechen, daß einst Properz mich begeistert,
Daß Martial sich zu mir auch, der Verwegne, gesellt?
Daß ich die Alten nicht hinter mir ließ, die Schule zu hüten,
Daß sie nach Latium gern mir in das Leben gefolgt?
Daß ich Natur und Kunst zu schaun mich treulich bestrebe,
Daß kein Name mich täuscht, daß mich kein Dogma beschränkt?
Daß nicht des Lebens bedingender Drang mich, den Menschen, verändert,
Daß ich der Heuchelei dürftige Maske verschmäht?
Solcher Fehler, die du, o Muse, so emsig gepfleget,
Zeihet der Pöbel mich; Pöbel nur sieht er in mir.

Ja, sogar der Bessere selbst, gutmüthig und bieder,
 Will mich anders; doch du, Muse, befiehlst mir allein.
Denn du bist es allein, die noch mir die innere Jugend
 Frisch erneuest und sie mir bis zu Ende versprichst.

Göthe spricht ein vollkommenes Bewußtsein über die ästhetische, religiöse und sittliche Freiheit, über die freiwirkende und sich ewig verjüngende Natur nur poetisch aus. Hundertmal nimmt er seine Poesie in seiner prosaischen Prosa zurück; aber seine Poesie ist wahr, seine Wahrheit sehr häufig nur der lahme Flügel der Prosa, mit dem er in den gemeinen Weltlauf herabsinkt. Was ihm gelingt, gelingt dem Dichter.

Er hat die Gewaltsamkeit und das Schwelgen in der losgebundenen Empfindung, die hohle Schönseligkeit und Begeisterung der romantischen und stürmischen Jugend des vorigen Jahrhunderts ergriffen, gebändigt, gestaltet und vorzugsweise die weibliche Seite der Freiheit, die receptive Gemüthsbewegung, die Empfindsamkeit und Lyrik von ihrer Krankhaftigkeit und Ueberschwenglichkeit gerettet und gereinigt. Die Begeisterung erhebt sein poetischer Genius zu einer ästhetischen; die innere Aufregung, die Sinnlichkeit, die Natur, die Leidenschaft entläßt er in schönen Gebilden zu einer eignen, freien Welt. Alle seine Dichtungen sind, wie er wiederholt ausgesprochen, poetische Confessionen, Darstellungen seines innern Lebens und der Vorgänge seines eignen Innern, die darin ihre Bedeutung haben, daß sie die wesentliche Gemüthsbewegung seiner erregtesten und bewußtesten Zeit-

genossen in sich schließen, und in seiner eignen Befreiung zugleich die Zeit befrein.

Indem er eine Phase seines Lebens poetisch fixirt, wird das, was unwahr daran ist, durch die Macht und Reinheit des Talentes als unwahr vernichtet. Werther geht zu Grunde; und indem Göthe in den Dichtungen seine innere Welt und die Krankheiten des bewegten Zeitgeistes darstellt und außer sich anschaut, befreit er sich und die Welt auch im praktischen Leben von diesen Qualen und Schranken. „Was ich als Object betrachte, sagte Schiller, das beherrsche ich."

Die Freiheit ist diese Befreiung. Die Arbeit, in sich die Unwahrheit, Krankheit und Ausschweifung der Empfindung und Gemüthsbewegung zu überwältigen und zur Schönheit herauszubilden, ist der Trieb seines eigenthümlichen Dichterberufs. Sobald er also im Leben und Charakter das Maß der Besonnenheit, welches in seiner künstlerischen Thätigkeit nur mitwirkend auftritt, fixirt hat, kommt er zu einer unproductiven Ruhe; hört der poetische Gegenstoß des überschwellenden Dranges auf, hat er keine ästhetische Erregtheit mehr, und was er nun noch dichtet, gewinnt immer mehr auch zum Inhalt die Besonnenheit der Reflexion, das Maß und die Regel. Der Stil höhlt sich aus, die Rhythmik wird Manier, er wiegt sich behaglich im leeren Wogen des Verses, die jener Witzbold gut parodirte mit dem bekannten: „Hebe vor und Liebe nach." Besonders wenn er weise über den Staat redet, der ihm auf keine Weise deutlich werden

will, begegnen wir völlig leeren und räthselhaft lächerlichen Wendungen. So heißt es einmal: „Gegenwärtig ruht in meinem Gemüthe die Masse deß, was der Staat war, an und für sich; mir ist er, wie Vaterland, etwas Ausschließendes.“ „Und ich kam um Salbenbüchschen mein“, sagt Aristophanes.

Göthe's Stellung zum Leben, das kleine Verhältniß jener kleinen Domäne, in der ihm, trotz aller Umwälzungen seiner Zeit, etwas Unabänderliches erschien, die Beobachtung der Weltbegebenheiten, in denen er immer nur die Wiederkehr der alten Prosa entdeckt, führt ihn zur prosaischen Mäßigung seiner Ansprüche und in diesem Maße schließt sich auch seine poetische Bildung ab. Ich füge hier die Charakteristik dieser Göthischen Selbstbeschränkung von Echtermeier ein. Er sagt: „Dieser Abschluß ist der, daß er sich mit dem Weltlauf abfindet, daß die Schranken der Wirklichkeit als gegebene, nicht als vernünftige, sondern als äußere Nothwendigkeit anerkannt werden, das Widerstreben des Gemüthes gegen sie aufgegeben, der innere Freiheitsdrang der äußeren Nothwendigkeit gegenüber beschwichtigt wird. Der Weltlauf aber und der Complex des geselligen Lebens ist nicht die realisirte Freiheit einer vernünftigen Totalität des geschichtlichen Geistes. Deshalb ist die Ausgleichung mit dem Weltlauf keine wahre Versöhnung; man kann, um mit ihm auszukommen, nur resigniren, entsagen, sich accommodiren. Das ist die Weisheit des Lebens und Lebenlassens. Es

ist dies, daß ich mich in die Umstände füge, mich den Umständen unterwerfe und dadurch die Umstände mir, ohne in diesem Verhältniß doch wahrhaft bei mir und in wahrhaft verwirklichter Freiheit zu sein. Für dies Verhältniß gilt die Maxime:

Wer sich nicht nach der Decke streckt,
Dem bleiben die Füße unbedeckt.

Als wenn die immer bedeckten Füße — des Menschen, und nicht vielmehr nur des Philisters letzte Rücksicht wären! Allerdings ist nun Alles in der Ordnung. Die Leidenschaft, der Freiheitsdrang kommt aus seiner Feindschaft mit dem Gesetz zu einer Ausgleichung und der in sich gemäßigte Mensch zu einer behaglichen Existenz; aber dies ist nur der civile Kreis und das bürgerliche Leben; die Gegensätze in den höheren Sphären der Freiheit, der Kampf des weltgeschichtlichen Geistes wird damit nicht geschlichtet, nur abgehalten; nicht versöhnt, nur ignorirt. Das Ergebniß der Göthischen Entwickelung ist also dies, daß er überall dem bewegten Herzen Resignation und Entsagung predigt. Daher auch die Schlüsse aller seiner größeren Compositionen, selbst wenn sie die Befriedigung und Versöhnung zu ihrem Inhalt haben, entsagend oder lyrisch ausfallen. Das Lyrische ist fähig, die in sich befriedigte und harmonische Subjectivität darzustellen, die begeisterte Lyrik seine vollendete Gattung. Das Drama dagegen, welches auf die Probleme des Lebens und des Geistes angewiesen ist, bringt es von diesem Standpunkte

aus nie zu einem befriedigenden und versöhnenden Schluß. Der natürlichen Tochter gar nicht zu gedenken, ist Tasso z. B. sogleich auf das Entsagen angelegt, Tasso erkennt den Sturm seines Innern als seine Krankheit und Antonio, diese Personification des berechneten Maßhaltens, als den Felsen, an dem er scheiternd sich anklammert, als seine Macht und Wahrheit an. Egmont läßt die Welt nicht an sich kommen, er ist ein Traumwandler in seiner Gemüthswelt, der sich fürchtet, beim Namen gerufen zu werden, um aus ihr nicht zu erwachen. Nur im Traum erreicht er auch die Freiheit; und die wirkliche Versöhnung, die durch Oranien in die Darstellung hätte kommen sollen, bleibt eine jenseitige, ebenso wie das Problem des Faust im ersten Theile ungelöst und seine Sehnsucht ungestillt, im zweiten Theil in der Industrie stecken bleibt, und die unbefriedigten Kunstbestrebungen Wilhelm Meister's in die prosaischen Interessen des bürgerlichen Lebens auslaufen, so daß die Resignation, die in dieser Wegwendung aus der idealen Welt liegt, im Faust auf eine *jenseitige* Versöhnung, in den Wanderjahren wenigstens auf ein Jenseits im Diesseits, nach der neuen Welt, nach Amerika hinüberweist. In den Wahlverwandtschaften spielt die Entsagung eine große Rolle, selbst die Iphigenie, die noch zu den objectivsten Productionen gehört, endigt mit dem: Lebt wohl! der Resignation, und die Wanderjahre führen sogar den Titel: Die Entsagenden. Allerdings ist erst die Leidenschaft mit dem ewigen Inhalt des historischen Geistes

über das Gesetz erhaben und zur wahren Freiheit siegreich hindurchzudringen fähig. Sofern also Göthe in der civilen Sphäre verharrt, ist ihm jene höhere Versöhnung versagt. Die Besonnenheit und Gesetzlichkeit mit der Maxime der Resignation, die seiner abgeschlossenen Bildung angehört, nannten wir unpoetisch. Das poetische Ferment in Göthes Dichtungen stammt daher fast überall aus frühster Zeit, und die Conception der bedeutendsten gehört fast ausschließlich seiner Jugend an, der Zeit, da es in ihm gährte, da der Proceß aus der Leidenschaft und der Ueberschwenglichkeit heraus ihn bewegte. Er betrachtet es zuletzt als eine „Aufgabe," eine Schuldigkeit gegen das Publicum, das Begonnene zu vollenden, ist aber gar nicht mehr mit Liebe in dem alten Stoffe und seiner Bewegung, nimmt ihn daher nur zum Rahmen, die Reflexionswelt seiner späteren Zeit und deren wissenschaftliche Tendenzen in ihm niederzulegen. Der junge Göthe ist dem alten gänzlich fremd geworden; er nennt ihn oft seinen jungen Freund und spricht ganz objectiv von ihm."

Ja, er versteht seine Jugend nicht mehr, und die jugendlichen Poesieen erklären uns mehr, als seine späteren Erinnerungen. Man höre nur eins, die gewaltsame Motivirung seiner guten Laune und Ausgelassenheit, als er mit einem Jugendfreunde nach Schwyz gewandert war: „Man denke sich den jungen Mann, der etwa vor zwei Jahren den Werther schrieb, einen jüngeren Freund, der sich schon an dem Manuscripte jenes wunderbaren

Werkes entzündet hatte, beide ohne Wissen und Wollen gewissermaßen in einen Naturzustand versetzt, lebhaft gedenkend vorübergegangener Leidenschaften, nachhängend den gegenwärtigen, folgelose Plane bildend, im Gefühle behaglicher Kraft das Reich der Phantasie durchschwelgend, dann nähert man sich der Vorstellung jenes Zustandes, den ich nicht zu schildern wüßte, stünde nicht im Tagebuche: „Lachen und Jauchzen dauerte bis Mitternacht?"

Ist der Zustand nun geschildert? Es zeigt sich nur die Verlegenheit des alten, keineswegs die Empfindung des „jungen Freundes."

So wenig findet sich der alte Göthe in dem jungen zurecht. In seiner Jugend sagte er, was er wußte, und quälte sich nicht mit dem, was ihm aus dem Herzen und aus dem Gedächtniß entschwunden war. Daher gelang ihm manches schöne Werk. Aber erreicht er gleich zur Zeit seiner ganzen Kraftentwicklung die Befriedigung der innern Harmonie und Selbstbeherrschung im Leben wie in der Dichtung, so bleibt er doch auch in der gelungenen Darstellung der Schönheit egoistisch auf sich selbst zurückgezogen und beschränkt; es fehlt ihm, was Schiller die erhabene Seite nennt. Und wenn er es in seinen gediegensten Werken formell zu einer vollendeten Darstellung einer wahrhaft idealen Welt bringt, so hat er dennoch an dieser Welt selbst zuletzt eine Schranke, die ihn von der höchsten Freiheit im Denken, wie in der Kunst ausschließt. Er hielt die Idee der Freiheit in den Entwickelungen der Völker und der

allgemein geistigen Mächte sorgfältig von sich ab und isolirte sich dafür in dem engen, das Individuum als solches umschreibenden Kreise. Nicht die Idee der allgemeinen, männlichen, vollen, über das Haus hinausgreifenden Freiheit, nur die relative des in sich harmonisch und maßvoll durchgebildeten Individuums wußte er zu fassen, die weibliche Freiheit, den ästhetischen Standpunkt der schönen Bildung und Sitte, anstatt der weltgeschichtlichen Verwirklichung des Ideals. Er beschränkt sich dichtend auf die subjective Welt des Dichters und erhebt sich nicht zu der Anschauung, daß im Laufe der Menschenbildung eine allgemeine ästhetische Vervollkommnung und eine Darstellung des Schönen im Großen vor sich geht; er hatte die untergegangene Welt des schönen Griechenthums vor Augen und in sehnsüchtiger Erinnerung, aber treu seiner nur aufnehmenden, erfahrenden Bildungsmethode, wurde ihm die untergegangene ethische Welt keine Bürgschaft für die aufgehende. Ja, er war nicht einmal fähig, in die große Revolution, die er erlebte, sich hineinzufinden, weil die kleine Welt, in der es ihm wohl geworden war, mit diesem Aufschwunge in feindlichem Conflicte stand.

Hierin bleibt er hinter Schiller, Kant und Fichte, ja hinter seiner ganzen Zeit zurück. Das männliche Freiheitsideal stößt ihn ab und berührt ihn unangenehm, er sucht es sich mit Spott vom Leibe zu halten, denkt sehr klein von den Pariser Jacobinern und Bürgergenerälen, die sich anmaßen, die Menschheit über die

enge Umfriedung des Privatlebens und der Dienstbarkeit zu den Unmöglichkeiten der allgemeinen Freiheit hinauszuführen. Diese Bewegung des menschlichen Geistes rührt ihn nicht: „An allen diesen Ereignissen (es ist von der amerikanischen und französischen Revolution die Rede) nahm ich nur insofern Theil, als sie die größere Gesellschaft interessirten; ich selbst und mein engerer Kreis befaßten uns nicht mit Zeitungen und Neuigkeiten; uns war darum zu thun, den Menschen kennen zu lernen, die Menschheit überhaupt ließen wir gern gewähren," d. h., wir waren keine Reformatoren und weise genug, uns nicht für geschichtlich betheiligte Menschen zu halten. Die Entwickelung „der Menschheit überhaupt" geht da draußen in Frankreich und Amerika vor sich. Wir dachten: „Der Despotismus fördert die Autokratie eines Jeden, indem er von oben bis unten die Verantwortlichkeit dem Individuum zumuthet und so den höchsten Grad von Thätigkeit hervorbringt", z. E. in der Türkei. Oder wir dachten gar: „Welches Recht wir zum Regieren haben, darnach fragen wir nicht — wir regieren. Ob das Volk das Recht habe, uns abzusetzen, darum kümmern wir uns nicht, wir hüten uns nur, daß es nicht in Versuchung komme, es zu thun." Das heißt Göthe und seine Freunde entschlugen sich aller politischen Gedanken. Ihre Weisheit ist: Es giebt kein Recht, und die Erfahrung lehrt, daß der Hecht den Karpfen frißt. Er zeigt auch darin seine weibliche Denkungsart, daß er nur gegenwärtige Zustände und Thatsachen, keine zustände-

schaffende Thaten kennt. Seine erfülltesten und mannigfaltigsten Charaktere sind darum die Frauengestalten, von den männlichen nur die, welche ihn selbst im Leiden und in den inneren Conflicten darstellen. Schiller ist für die Freiheit, Göthe für die Bildung und Sitte, Schiller auf die Geschichte, Göthe gegen die Natur gerichtet; Schiller's Princip ist das Wollen und Thun, Göthe's das Sein, das unmittelbar Subjective, ein Princip, wie es sich in den (wenigstens dem Sinne nach Göthischen) Xenien ausspricht:

Suchst du das Höchste, das Größte? die Pflanze kann es dich lehren,
Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's.

Und:

Die politische Lehre.

Alles sei recht, was du thust, doch dabei laß es bewenden.
Wahrem Eifer genügt, daß das Vorhand'ne vollkommen
Sei, der falsche will stets, daß das Vollkommene sei.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung Göthe's Ausspruch, wenn wir nicht irren, gegen Eckermann, daß allemal geschichtlich aufgeregte Zeiten Interesse an Schiller nehmen, den Antheil an seinen Productionen aber zurückdrängen würden; und zur Einsicht in die Geltung, welche zu ihrer Zeit die Lehre von dem werthvollen Sein des harmonisch gebildeten Subjects sich errungen, dient der Brief des Herzogs Carl August an Knebel, worin er ihm zuredet, sich über seine Geschäftslosigkeit keine Sorge zu machen, bei Leuten, wie er, genüge es, daß sie seien.

Ist nun dies werthvolle Sein des in sich zurückgezogenen schönen Egoisten noch nicht die reelle vollendete Befriedigung, so hat auf der andern Seite Schillers Idealwelt immer noch den Bruch mit der Wirklichkeit an sich, daß weder das vollendete Kunstwerk, noch der allgemeine ästhetische Zustand vorhanden ist, in dem die Kunst mehr als Privatsache, in dem sie ebenso die schöne Seele des Ganzen darstellt, wie sie jetzt die Schönheit in unsern beiden Dichtern subjectiv verwirklicht. Auch die ästhetisch reelle Freiheit beider Männer ist nur eine theoretische. Das Höchste wäre, durch die Vereinigung der männlichen Freiheit der Schillerschen Poesie mit der weiblichen der Göthischen eine neue ästhetische Welt zu erzeugen. Es müßte in derselben wahren und wirklichen Weise, in welcher Göthe die schöne Innerlichkeit durch humane Bildung darstellt, die Idee der freien Menschheit, der humanisirten und ästhetisch erzogenen Welt, von der Schiller begeistert war, dargestellt werden. Die volle objective Freiheit des Geistes müßte als eine wirkliche, in sich beruhigte Welt zur Anschauung gebracht werden. Es ist klar, daß zu dieser Realisirung des Ideals bis jetzt noch der Boden fehlt. Die Freiheit des Gemüths, die ästhetische Weltbildung, und die Freiheit des Geistes, die intellectuelle Weltbildung, werden so lange das Ideal und der Zustand einzelner Individuen bleiben, bis die öffentlichen Formen des gemeinsamen Lebens und Wirkens nach den Gesetzen der freien Geistesbewegung und unter der alleinigen Herrschaft des

Kunst-Ideals über die Gemüthsbewegung sich gestaltet haben. Auch hier sind die Griechen Beispiel und Vorbild. Nur der freie Staat erzeugt einen Dichter, der die wahre Wirklichkeit idealisirt und ein Ideal hervorbringt, das die Welt ernstlich verwirklicht. Wer sich dann mit der freien Welt genügen läßt, resignirt nicht, wer dann dem freien Menschen ein Ideal schafft, fordert nicht umsonst seine Verwirklichung. Durch beide große Dichter ist die Kunst human und schön geworden; es sind nach Inhalt und Form vollendete Poesieen entstanden. Die überirdische Sehnsucht der Religion wurde durch die Kunst menschlich erfüllt. Die schöne Humanität ist die Classicität. Aber der classische Geist ist noch Privatsache. Wird die Humanität dann das allgemeine Ideal, so wird die Kunst die Religionsform des Volks, die Dichtkunst unmittelbar eine öffentliche Wirksamkeit und eine reelle Befriedigung, in welcher es unmöglich ist, sowohl beim schönen Egoismus, als bei der Sehnsucht nach der Volksfreiheit stehn zu bleiben. Die Mängel der Dichtung werden nicht mehr in den Weltverhältnissen, sondern allein in der Fähigkeit der Individuen begründet, die Würde der Kunst gesichert sein. Denn sie erscheint nun nicht mehr als eine Dienerin der Langenweile, sondern als der geehrte Bote aus einer Idealwelt, deren Ausbildung die Angelegenheit Aller und eine öffentliche Function ist. Jetzt ist es immer schon ein Triumph, einzelne Männer von solcher theoretischen Freiheit, wie sie Schiller und Göthe

erreicht, in unserm Volke anzutreffen. Wollten Viele sich ernstlich an ihnen hinaufbilden, so würde sich um so leichter die Forderung jener neuen Welt, die ihnen zur Vollendung fehlte, der Gemüther bemächtigen. Die Zöglinge der Griechen sind den Germanen noch immer ihrer tiefsten Bedeutung nach fremd: Schillers Sehnsucht und Göthes Entsagen dieselbe Elegie, die unter Barbaren „das Land der Griechen mit der Seele sucht."

Göthe gesteht uns, daß manchmal eine unbefriedigte Stimmung über ihn gekommen sei. „Spinoza habe ihn dann beruhigt;" und es ist merkwürdig, wie er ihn versteht. „Alles ruft uns zu: daß wir entsagen sollen. Die meisten entsagen im Einzelnen, Wenige im Ganzen. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja, durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin wirklich etwas Uebermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für gottlose und weltlose. Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte." Er fügt ganz bedeutsam hinzu: „Niemand verstehe den Andern, Jeder läse nur sich aus ihm heraus." Es geht ihm wie Sokrates, er hat seinen Dämon, durch ihn erfährt er, was ihm dient, sonst schwankt er in seinem Urtheil und ist weit entfernt von aller philosophischen Bestimmtheit und Klarheit.

Bilde, Künstler, rede nicht!
Nur ein Hauch sei dein Gedicht.

Sein guter Dämon ist der Genius der Poesie, von dem er, wie sein Künstler im Erdenwallen sagen konnte:

Du wohnest bei mir, Urquell der Natur,
Leben und Freude der Creatur!
In dir versunken,
Bin ich selig, an allen Sinnen trunken!

Und diese Trunkenheit hätte er auch in seiner Nüchternheit verehren, seinen eignen Rath, nicht zu „reden", sich zu Herzen nehmen sollen. Er hat es nicht über sich vermocht, und so wird die Nachwelt seine nüchternen Werke ins Feuer werfen, um das Aechte im Werthe zu erhöhn.

Ein großes Verdienst um die Rettung seines Genius aus prosaischer Verkommenheit in Acten und Experimenten erwarb sich Schiller. Das Verhältniß mit ihm übertraf alle seine Wünsche und Hoffnungen: „Von dem ersten Augenblick an war es ein unaufhaltsames Fortschreiten philosophischer Ausbildung und ästhetischer Thätigkeit. Für mich war es ein neuer Frühling, in welchem Alles froh neben einander keimte und aus aufgeschlossenen Samen und Zweigen hervorging."

Diese beiden Männer stehn nicht nur neben einander, sie stehn durcheinander auf der ästhetischen und intellectuellen Höhe ihrer Zeit, und was Schiller als besonnener kluger Steuermann ins Auge faßte, das gab Göthen sein guter Dämon im Traum der holden Phantasie. In ihrer Vereinigung raffen beide sich zu einer umfassenden und weitgreifenden Thätigkeit auf.

Sie schließen das Jahrhundert der Aufklärung ab und ziehen aus dem Samen des freien Menschengeistes eine schöne Flur voll ewiger Blüthen und Früchte. Ein überwucherndes Unkraut ist ihnen nachgewachsen, aber bis heute konnte es sie nicht ersticken. Aus ihnen wird das werdende Jahrhundert neue Kräfte, neuen Samen ziehn. Was sie für sich erreicht, erreiche nun die Welt. Ihre Dauer beweist die Macht ihres Princips und die Aechtheit ihrer Form.

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche;
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihn.

Er hat sich endlich selbst gewonnen, sein ist die Erde und er sagt sein Selbstgefühl mit kühnem Humor den alten Göttern ins Angesicht:

Ach, ihr Götter! große Götter
In dem weiten Himmel droben!
Gäbet ihr uns auf der Erde
Festen Sinn und guten Muth;
O wir ließen euch, ihr Guten,
Euren weiten Himmel droben.

Wie sehr brauchen wir dagegen zur Reinigung unserer Erde noch immer diese Heroen! Wir scheiden von ihnen nur, um zu ihnen zurückzukehren.

---

5. Fichte.

1762—1814.

Nur im einzelnen Menschen und nur für den Einzelnen ist durch Schiller und Göthe das Ideale verwirklicht worden. Es bleibt Privatsache, während es doch im Griechenthume schon einmal Volkssache und Religion gewesen war. Das Unendliche ist reell geworden, aber nur im Zustande des einzelnen ästhetisch Gebildeten, der die Schönheit anschaut und in seinem Innern erzeugt. Die Schönheit, so sehr sie es fähig ist, wird nicht Weltzustand, nicht Aufgabe und Institution der menschlichen Gesellschaft, sie bleibt ein Luxus; statt sich zur hohen ernsten Dionysischen Feier der idealen, alle Herzen bändigenden Welt zu erheben, bleibt sie ein wesenloses Spiel des Müssiggangs. Ihr Mangel ist die dumpfe Luft der Klause, die Abgeschlossenheit und Unsicherheit des stillen Busens; sie entsagt, wie Göthe, dem Höchsten, oder seufzt, wie Schiller, nach Wirklichkeit und Allgemeinheit; sie sucht das wahre Du zu dem wahren Ich, die Freiheitswelt zu der freien Persönlichkeit.

Dasselbe, was Schiller und Göthe in der Kunst sind, ist Fichte in der Philosophie, das freie Ich, der subjective Idealist, und ihm gegenüber die nichtige Welt. Auch er bringt es zu einer vollendeten in sich geschlossenen Welt des freien Innern; auch er endigt unbefriedigt:

in seiner Jugend mit dem unbefriedigten Streben ins Unendliche, mit einer endlosen Ueberwindung der Schranken des Ichs, in seinem Alter mit der religiösen Entsagung, in seiner Kraft mit dem absoluten Wissen, wie er es in der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801, die jetzt zum ersten Mal im Druck erscheint, mit überraschender Sicherheit und meisterhafter Form entwickelt. In der „Grundlage der Wissenschaftslehre" vollendet er den „transcendentalen Idealismus" Kants, in dem Rückfall an die Religion der jenseitigen Welt deutet er auf die Romantik und in der Darstellung des „absoluten Wissens," der „intellectuellen Anschauung," des „Subject-Object," der „Einheit des Denkens und des Seins", des „Seins und der Freiheit" auf die Philosophie von Hegel hin, dessen theoretische Einseitigkeit nun auch schon längst zur Qual der Zeit geworden ist.

Fichte ist eine überwältigende, männliche, dictatorische Erscheinung, die alles Treibende und Kräftige ihrer Zeit in ihren Zauberkreis hereinreißt, gleich gewaltig als Redner und als Erfinder, als persönliche Erscheinung und als Schriftsteller. Man erzählt von ihm, er habe eifrig Theil genommen an den militärischen Uebungen, als man sich in Berlin gegen die Feinde organisirte. Dabei ertrug er mit Leichtigkeit die Anstrengungen und ermunterte Andre, die lässig waren. Einer wies ihn einmal ab mit den Worten: „Sie können wohl ausdauern, bei Ihren Muskeln ist es kein Verdienst." „„Schaffen Sie sich meine Principien an,

erwiderte Fichte, so werden Sie auch meine Muskeln bekommen."" Auf die Jugend machten seine Vorträge und sein Umgang einen begeisternden Eindruck. Schiller war mit ihm befreundet und ließ seine Ansichten auf sich wirken, Schleiermacher, die Schlegel, Schelling, Novalis lebten ganz in seiner Sphäre; sie wurden von ihm hingerissen und angeregt, und bei aller Verschiedenheit ihrer Natur und Richtung konnten sie sich nie gänzlich seinem Einfluß entziehn. Sie wirkten auf ihn zurück, sie zogen ihn aus der einsamen Höhe seines freien Wissens herunter, aber sie kamen in ihrer „Natur" und „Objectivität" immer wieder auf seine Principien zurück und redeten, wenn auch in entgegengesetzter Absicht, in seiner Sprache. Selbst die Wiederherstellung eines schönen Stils in den philosophischen Werken von Schleiermacher, Friedrich Schlegel und Schelling ist dem Beispiel Fichte's zuzuschreiben.

Kant hatte die Verbindung der reinen Gedanken für möglich erklärt durch die Einheit des denkenden Ich's, welches durch alle seine einzelnen Urtheile als die Grundlage hindurchgehe. „Ich, sagte Fichte, ist also wirklich Substanz (Sein) und Subject (freie Thätigkeit) zugleich, es ist dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, schafft, hervorbringt; ehe ich zum Selbstbewußtsein kam, war ich nicht Ich. Ich aber ist sein eigner Gegenstand, indem es sich denkt, ist es das Handelnde und das Product seiner Handlung. Sein Sein ist Fürsichsein, Freiheit, es ist absolutes Subject."

„Die Bestimmungen der Gegenstände sind Bestimmungen des Ich. Dies ist der wahre Geist des transscendentalen Idealismus: Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts Anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur wirklich Wissen ist, ist Sein, setzt absolute Realität und Objectivität," oder „das Ich ist Substanz, als der Inhalt aller Realitäten."

An diesem Gedanken hat nun Fichte das Eine Samenkorn gefunden, aus dem, nach Hegels Vergleich, die Welt wie eine Blume ewig hervorgeht; und Fichte ist der Erste, der es unternimmt: aus einem höchsten Princip wissenschaftlich, consequent allen Inhalt herzuleiten und die ganze Welt aufzubaun.

Die „Wissenschaftslehre" ist dieses neue große Unternehmen.

Die Ableitung der Kategorien in ihr nennt Fichte eine Darlegung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, in der Form von Thesis, Antithesis und Synthesis dieser beiden bis zur absoluten Einheit.

Das Ich ist die ursprüngliche Thesis, die nicht bewiesen werden kann. Es wird erfahren, indem Jeder ein Ich wird dadurch, daß er auf sich reflectirt, seine eigne Thätigkeit thut und dieses Thun anschaut. Dies ist die „intellectuelle Anschauung", ein „Wissen von dem Wissen",

seine Entwickelung Philosophie, „Wissenschaftslehre". Das Nichtich ist die Antithese, die Absolutheit des Ichs, die oben beschrieben wurde, die Synthese.

Die Absolutheit des Ichs ist in der „Grundlage der Wissenschaftslehre" allerdings eine doppelte. Einmal ruht jedes Ich in sich und ist weil es ist, es bringt sich selbst hervor, und weil es seine eigne Thätigkeit und sein eignes Product ist, darum ist es absolutes Subject. Dann aber ist jedes Ich, dem ein Nichtich entgegengesetzt ist, in dem überhaupt eine Bestimmung gemacht wird, also jedes bestimmte Ich ein endliches. Das absolute Ich wäre also das unbestimmte, ein Ich, dem nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit. Nur in dieser würde der Widerspruch der Unendlichkeit und der bestimmten Grenze nicht stattfinden."

Fichte wird mit dieser Schwierigkeit in seiner jugendlichen Periode nicht fertig, er endigt vielmehr mit ihr; nur das ist ein Fortschritt über den festen Widerspruch, daß er den Widerspruch ausdrücklich „das unendliche Streben" nennt. „Das absolute Ich nämlich (welches nun doch wieder das menschliche, wirklich denkende Wesen und nicht mehr die undenkbare Idee der Gottheit ist) fordert, weil es alle Realität enthält, die Uebereinstimmung des gesetzten Nichtich mit sich, ist also das unendliche Streben, seine Schranken zu überwinden." Die verschiedenen Synthesen der beiden Seiten geben die verschiedenen Kategorien, Sein, Werden, Wirkung, Wechselwirkung, Substanz, Accidenz und so weiter.

Diese Form und dieses Resultat der Wissenschafts-lehre ist es, welches sich in der ganzen genialen Jugend jener Zeit wirksam zeigt. Der Taumel der neuen Freiheit, der subjective Idealismus, der vor seiner Alleinherrschaft die ganze objective Welt in Nichts verschwinden läßt, erzeugt ein überschwenglich willkürliches, ironisches, humoristisches, tolles und ausschweifendes Genie-Geschlecht. Die Sturm- und Drangperiode, in der die Freiheit der Aufklärung zuerst empfunden und überstürzt wurde, wiederholt sich nun in einer reineren, ätherischeren Sphäre, die ganze taumelnde Bewegung des widerstandslos schaltenden Ich wird eine philosophische. Jean Paul, Novalis, Schelling und die übrigen Romantiker alle sind philosophirende Dichter und dichtende Philosophen, ohne weder das Eine noch das Andere ganz zu sein, als hätten sie geflissentlich in ihrer Person das „unendliche Streben" veranschaulichen wollen.

Fichte fühlte sehr wohl, daß der Widerspruch noch nicht gelöst war, wenn man es dabei ließe, daß er sich ewig erneuere. Er nahm die „Wissenschaftslehre" daher immer von neuem vor. Das in sich beruhigte Wissen, „die absolute Einheit" mußte zu Stande kommen. Schelling arbeitete später eben so in wiederholten Ansätzen an der Aufgabe, Hegel brachte dann das System und die Methode zu Stande. Sie sind die wahre Consequenz der Wissenschaftslehre, der eine „das unendliche Streben", der andre die Lösung der Probleme in der Ausführung, während Fichte selbst in der „Darstellung der

Wissenschaftslehre" von 1801 das Problem wenigstens im Princip löst und nur in der Methode und in der Ausführung, keineswegs in der Grundansicht hinter seinem großen Nachfolger Hegel zurückbleibt.

Er unterscheidet zwar auch hier das „Absolute" und das „absolute Wissen". Es ist aber eben so gut eins und dasselbe, denn er bestimmt das Eine ganz wie das Andere. „Das Absolute ruht auf sich, ist absolutes Sein, es ist durch sich selbst, ist absolutes Werden, Freiheit. Beides ist im absoluten Wissen vereinigt, welches Ruhen in sich, Fürsichsein und eben so inneres Sehen, Anschauen dieses Sehens, intellectuelle Anschauung ist."

„Das System des Universums dagegen ist das der Wandelbarkeit, wo immer eins durch das andere bestimmt wird, des Veränderlichen, des Verschwindenden, des Scheins." Das Sein des empirischen Ich (im Gegensatz zu dem absoluten Ich des Fürsichseins) ist Resultat der Wechselwirkung mit dem Universum. In mir handelt das Universum. Die Freiheit erhebt uns daher auf ein anderes Gebiet und entnimmt uns der Sphäre der Triebe, die das Universum bewegen; während ohne Erhebung zur sittlichen Freiheit nicht ich handle, sondern die Natur durch mich handelt." „Erst die Intelligenz ist ein existirendes System der Freiheit, das individuelle Ich schaut seine Freiheit nur innerhalb der allgemeinen Freiheit an."

Fichte gesteht zwar, der Naturtrieb sei ein Anstoß,

den man nicht ableiten könne; aber er beginnt diesen merkwürdigen neuen Entwurf seiner „Wissenschaftslehre" mit der Freiheit oder dem absoluten Wissen und endigt damit. Hier erklärt er, wie wir schon oben angeführt, die Einheit des Seins und der Freiheit für den wahren Geist des transcendentalen Idealismus.

Es ist nichts Höheres und nichts Tieferes ausgesprochen, es ist auch im Wesentlichen kein anderer Beweis der Freiheit geführt worden; aber die große Aufgabe der wahren Entwickelung eines Systems aus Einem Begriff und Eines Begriffs zum System ist allerdings in der „Wissenschaftslehre" noch nicht erreicht, obgleich schöne dialektische Partieen und die kühnsten Ausführungen vorkommen, unter denen „das seiende Nichtsein" und umgekehrt „der entschiedene Widerspruch, vor dem die Logiker sich hüteten," nicht fehlt.

Bald darauf tritt die Zeit ein, wo diesem energischen Geist die Flügel sinken; er fällt in dasselbe Bewußtsein zurück, aus dem er sich mit einer so ausgebreiteten Erschütterung seiner Zeit erhoben hatte.

Dieser Abfall beginnt schon in der „Bestimmung des Menschen", erscheint dann in der „Anweisung zum seligen Leben", in den „Reden über das gegenwärtige Zeitalter" und so fort, obgleich überall eine Deutung des neuen „Glaubens", zu dem er übergeht, und eine Anknüpfung an das Gebiet „der absoluten Freiheit" versucht wird, und grade in den populären und praktischen Schriften eine befreiende rednerische Gewalt liegt, die sich mit den

besten Regungen unsers Volksgeistes verband und große Erfolge herbeiführte.

Die „Bestimmung des Menschen" enthält den Uebergang aus der freien Metaphysik in die gläubige, sie beweist aber auch zugleich, daß dies keiner ist.

Der Mensch zweifelt, er findet sich als Theil der Natur. Selbst das Denken ist in der Natur und durch die Natur. Er erschrickt, daß er sich selbst verliert und sich in die Nothwendigkeit der Natur eingeordnet sieht. Das Wissen rettet ihn. In den Dingen, sagt ihm der Geist, siehst du nur dich selbst. Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes vollkommen durchsichtig, es ist dein Geist selbst. Das Ding ist nur das vorschwebende Wissen.

„Und mit dieser deiner Einsicht, Sterblicher, sei frei und auf ewig erlöst von deiner Furcht. Du wirst nun nicht länger vor der Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, dich nicht länger fürchten, von den Dingen unterdrückt zu werden, die deine eignen Producte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst Hervorgebrachten in Eine Classe stellen. So lange du glauben konntest, daß ein System der Dinge, unabhängig von dir, außer dir wirklich existire und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchtest, war deine Furcht gegründet. Jetzt wirst du ohne Zweifel nicht mehr vor dem dich fürchten, was du als dein eignes Geschöpf erkannt hast."

Nun verschwindet dem Menschen alle Realität, er

sieht es ein, kann es aber nicht glauben. „Die Menschen fassen alle Realität durch den Glauben.“ Dies erinnert an Jacobi. Gleich darauf erklärt sich jedoch der Glaube als die Forderung der Vollkommenheit und der Realisirung des ethischen Ideals. Die Rohheit soll aufhören. Der Mensch soll aufhören, Lastthier zu sein, „die Unterdrückten werden von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten, die ihnen ihr Muth nicht geben konnte. Sie werden Verabredungen treffen, die Jeden zwingen, gerecht zu sein und die ganz etwas Anderes sind, als jene Verordnungen der verbündeten Herren an die zahllosen Heerden ihrer Sklaven.“ „Die Einzelnen werden die Staaten constituiren, es wird nur Beziehungen der Einzelnen geben, deren Rechte überall respectirt sind, weil Jeder dem Ganzen lebt und das Ganze in Jedem verletzt werden würde.“

Die vollkommene irdische Freiheit ist zu erreichen. Aber was dann? Genügt das meinen höheren Anlagen? Bin ich nicht Bürger zweier Welten? Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche, die Ueberzeugung von einer geistigen Ordnung der Welt, in welcher ein erhabner Wille sich verwirklicht, ist das Gewisseste von allem Gewissen. „Erhabener Wille, den kein Name nennt, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erheben, denn du und ich sind eins.“ Dies ist zunächst die „moralische Weltordnung“, um derentwillen Fichte als Atheist verfolgt wurde.

Sodann in der Anweisung zum seligen Leben con-

struirt er den historischen Christus nach Johannes und nennt nun „die Einheit Gottes und der Menschheit“ die „moralische Weltordnung“, bis denn allmälig Gott überhaupt an die Stelle des Ich, die Welt an die Stelle des Nicht-ich tritt, und die speculative Erklärung der Freiheit in den Glauben der christlichen Welterklärung verschwindet, wobei er aber das Christenthum durchweg als Humanität und Freiheit zu fassen sucht.

Fichte's politische Freiheit folgt nothwendig aus seiner metaphysischen. Sie hatte den unendlichen Werth des selbstbewußten und sich selbstbestimmenden Menschen nicht umsonst bewiesen.

Seine Ansichten über die Revolution legte er in einem eignen Buche nieder. Die Herstellung wirklicher Staaten habe in Europa jetzt erst begonnen, während sonst „die Regenten eigentlich Hausväter und ihre Unterthanen Miethsleute waren. Wann werden solche Dynastieen nicht mehr gegründet werden können? Wenn das Volk und Europa klar sieht und um öffentliche Angelegenheiten sich bekümmert, tiefer: wenn ein Staat möglich und gewünscht wird. Ein Staat aber geht einher, nach der Idee, durch einen gemeinschaftlichen Willen den Zweck des Geschlechts zu befördern.“

Als später Napoleon den freien Staat durch seine Usurpation verrathen hatte, schrieb Fichte gegen ihn, und bis ans Ende seiner Tage blieb er sein bitterster Feind. Er richtete den Muth der Deutschen durch seine berühmten „Reden an die deutsche Nation“ wieder

auf. Die Deutschen würden sich selbst nicht verlieren, denn sie verstünden sich selbst, während die Mischvölker den innersten Sinn ihrer eignen Sprache nicht verstünden. Auch Fichte glaubte wie Schiller an die Herstellung politischer Freiheit nur auf dem Umwege der Bildung. Daher schlug er in den Reden eine großartige Nationalerziehung vor.

„Unter den Augen der Zeitgenossen hat das Ausland die Errichtung des vollkommenen Staats leicht und mit feuriger Kühnheit ergriffen, und kurz darauf dieselbe also fallen lassen, daß es durch seinen jetzigen Zustand genöthigt ist, den bloßen Gedanken der Aufgabe als ein Verbrechen zu verdammen, und Alles anwenden müßte, um, wenn es könnte, jene Bestrebungen aus den Jahrbüchern seiner Geschichte auszutilgen. Der Grund dieses Erfolges liegt am Tage: der vernunftgemäße Staat läßt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, sondern die Nation muß zu demselben erst gebildet und heraufgezogen werden. Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staats lösen."

An diese Reden knüpfen sich die bedeutendsten Anstrengungen für die Reform der Erziehung, die Turnerei, die Universitätsreformen, die Schullehrerseminare, dann die Verfolgungen aller dieser Bestrebungen, die Ausartung derselben ins Deutschthum, in Frömmelei, in Ath-

letenwesen, in Schwärmerei, bis endlich der alte Cirkel wieder vorliegt: soll dieser Staat die theoretische Entwickelung oder die theoretische Entwickelung diesen Staat gestalten? Es ist klar, daß der Staat die Geistesbildung zu beherrschen nicht beabsichtigen kann, sobald er ihre Anfänge in der freien Innerlichkeit der freien Individuen kennen gelernt hat, und daß er immer scheitern wird, wenn er es unternimmt, diese übersinnliche, unzugängliche Region in seine Gewalt zu bringen. Die Erziehung reicht am tiefsten hinein und dennoch ist sie nur im Allgemeinen ihres Erfolges sicher, sie bildet zur Selbstthätigkeit oder sie hinterläßt ungebildete Menschen.

Gebildete Menschen sind die Voraussetzung einer freien Gesellschaft, sie constituiren sie noch nicht; denn die praktische Freiheit sogut als die theoretische wird erlebt, erfahren, erkämpft. Erst wenn sie existirt und eine Anschauung ihrer selbst in allen ihren Trägern entstanden ist, kann sich ihr System entwickeln. Darum ist die menschliche Gesellschaft noch immer erst in den Anfängen der großen Frage begriffen, und Fichte, der Begründer der vollendeten theoretischen Freiheit, konnte überall der Vater der Reactionäre und Romantiker werden. Seine wahre Consequenz in unserm Staats- und Geistesleben erwartet erst ihre Zeit und ihren Sieg.

---

6. Jean Paul.

1763 — 1825.

Die theoretische Freiheit, die absolute Freiheit des Subjects hat Fichte deducirt. Inhalt und Form haben in Göthe und Schiller die ästhetische Freiheit erreicht, ein Gesetz, welches ihr eignes und doch ein allgemeines Gesetz der Schönheit und Wahrheit ist. Die beiden Dichter gelangen zu dem Menschen, der sein Inneres mit der Weltbewegung erfüllt und diese Bewegung seines Herzens in schönen Darstellungen herausbildet.

Göthe beherrscht seine Gemüthsbewegung durch das Gesetz der Schönheit, das er im tiefsten Innern trug, bis er den Stoff der Beherrschung, den wildbewegten Busen selbst verliert, alle Ueberschwenglichkeit abthut und, wie er an Lavater schreibt, neben dem Genius auch den Terminus aufstellt, im Grunde aber, wie wir gesehn haben, statt des Genius dem Terminus huldigt.

Schiller hat sein Gesetz an der allgemeinen Idee der Freiheit, in welcher die Menschheit sich verwirklicht, indem sie ästhetisch im Schönen ein Unendliches erreicht, und auf dem Grunde der schönen Empfindung die ästhetische Welt der Freiheit aufbaut. Der Verherrlichung dieser Freiheit ist sein Talent gewidmet.

Jean Paul setzt die Willkür an die Stelle der Freiheit. Das Gesetz ist ihm sein Bewußtsein, die Freiheit sein humoristisches Selbstgefühl, in dem die Welt, die närrische, wie in einem Hohlspiegel sich verzerrt. Weder die Welt, der Inhalt, wird wahr formirt, noch die Form, der Hohlspiegel seines Humors, zu einem wahren Spiegel geschliffen. Was ist ihm die Realität? Nicht die werthvolle Gemüthsbewegung, nicht die schöne Sitte und Empfindung, nicht die welthistorische Freiheitsbewegung. Was denn? eine närrische, lächerliche Welt, absolut unvollkommen gegen die Idee des Humoristen, das Fichtische absolute Ich, werthvoll aber und geliebt eben in dieser unvollkommenen erheiternden Gestalt.

Emsig hinkt um die Tafel der lachenden Götter Hephästos;
Ohne den hinkenden Gott hätten sie keinen Humor.

Die andre Seite des Humors ist die Sentimentalität, der Mangel einer reellen Befriedigung. Denn in dem humoristischen Verfahren bleibt jede Seite wie sie ist und die Schönheit wird nicht geboren. Es bleibt nichts übrig, als sich in seinen Humor zurückzuziehn, oder sich der Liebe zu der unvollkommenen Welt rücksichtslos hinzugeben. Jean Paul schildert dies Verhalten selbst vortrefflich: „Ich konnte nie mehr als drei Wege, glücklicher — nicht glücklich — zu werden, auskundschaften. Der erste, der in die Höhe geht, ist: so weit über dem Gewölke des Lebens hinauszudringen, daß man die ganze äußere Welt mit ihren Wolfgruben, Beinhäusern und Gewitterableitern von weitem unter seinen Füßen nur

wie ein eingeschrumpftes Kindergärtchen liegen sieht. — Der zweite ist: gerade herabzufallen ins Gärtchen und da sich so einheimisch in eine Furche einzunisten, daß, wenn man aus seinem warmen Lerchennest heraussieht, man ebenfalls keine Wolfsgruben, Beinhäuser und Stangen, sondern nur Aehren erblickt, deren jede für den Nestvogel ein Baum, und ein Sonnen- und Regenschirm ist. — Der dritte endlich — den ich für den schwersten und klügsten halte, — ist der, mit den beiden andern zu wechseln" (Vorrede zu Quintus Fixlein). Sodann giebt der Dichter selbst einen Commentar zu dieser Stelle, aus dem wir noch Einiges herausheben müssen:

„Der Held, der Reformator, das Genie, kurz jeder Mensch mit einem großen Entschluß oder auch nur mit einer perennirenden Leidenschaft —, all' diese bauen sich mit ihrer innern Welt gegen die Kälte und Glut der äußern ein, wie der Wahnsinnige im schlimmern Sinne; jede fixe Idee, die jedes Genie und jeden Enthusiasten wenigstens periodisch regiert, scheidet den Menschen erhaben von Tisch und Bett der Erde, von ihren Hundgrotten und Stechdornen und Teufelsmauern — gleich dem Paradiesvogel schläft er fliegend, und auf den ausgebreiteten Flügeln verschlummert er blind in seiner Höhe die untern Erdstöße und Brandungen des Lebens im seligen schönen Traume von seinem idealischen Mutterland. — Diese Himmelfahrt ist aber nur für den geflügelten Theil des Menschengeschlechts, für den kleinsten. Was kann sie die armen Kanzleiverwandten angehen,

deren Seele oft nicht einmal Flügeldecken hat, geschweige etwas darunter — die im Krebskober der Staatsschreibstube aufeinandergesetzten Krebse, die zur Labung mit einigen Brennesseln überlegt sind? Was soll ich solchen für einen Weg, hier selig zu werden, zeigen? — Bloß meinen zweiten, und das ist der: ein zusammengesetztes Mikroskop zu nehmen und damit zu ersehen, daß ihr Tropfe Burgunder eigentlich ein rothes Meer, der Schmetterlingstaub Pfauengefieder, der Schimmel ein blühendes Feld und der Sand ein Juwelenhaufe ist. — Fixleins Leben soll der ganzen Welt entdecken, daß man kleine sinnliche Freuden höher achten müsse als große, den Schlafrock höher als den Bratenrock u. s. w. Gelingt mir das, so erziehe ich durch mein Buch der Nachwelt Männer, die sich an Allem erquicken, an der Wärme ihrer Stuben und ihrer Schlafmützen — an ihrem Kopfkissen, an den heiligen drei Festen u. s. w., an dem Tage, wo eingeschlachtet, eingemacht, eingepöckelt wird gegen den grimmigen Winter und so fort. Man sieht, ich dringe darauf, daß der Mensch ein Schneidervogel werde, der nicht zwischen den schlagenden Aesten des brausenden, von Stürmen hin- und hergebogenen, unermeßlichen Lebensbaumes, sondern auf eines seiner Blätter sich ein Nest aufnähet und sich darin warm macht. — Die nöthigste Predigt, die man unserm Jahrhundert halten kann, ist die, zu Hause zu bleiben. — Der dritte Himmelweg ist der Wechsel mit dem ersten- und zweiten. Der vorige zweite ist nicht gut für den Menschen, der

hier auf der Erde nicht bloß den Obstbrecher, sondern auch die Pflugschaar in die Hände nehmen soll. Der erste ist zu gut für ihn u. s. w. Nur der kleinste Theil des Lebens giebt einer arbeitenden Seele Alpen; der längere Theil des Lebens ist ein wie eine Tenne platt geschlagener Anger, ohne erhabene Gotthardsberge, oft ein langweiliges Eisfeld, ohne einen einzigen Gletscher voll Morgenroth."

Diese dreitheilige romantische Glückseligkeitstheorie, die dennoch aus der Einseitigkeit der Subjectivität nicht heraus kann, läßt sich, ihre Confession ergänzend, im Roman selbst noch einmal so vernehmen:

„Kleine Freuden laben wie Hausbrod immer ohne Ekel, große wie Zuckerbrod zeitig mit Ekel. — Man muß dem bürgerlichen Leben und seinen Mikrologieen einen künstlichen Geschmack abgewinnen, indem man es liebt, ohne es zu achten, indem man dasselbe, so tief es auch unter dem menschlichen stehe, doch als eine andere Verästung des menschlichen so poetisch genießet, als man bei dessen Darstellungen in Romanen thut. Der erhabenste Mensch liebt und sucht mit dem am tiefsten gestellten Menschen einerlei Dinge, nur aus höhern Gründen, nur auf höhern Wegen. Jede Minute, Mensch, sei dir ein volles Leben! — Verachte die Angst und den Wunsch, die Zukunft und die Vergangenheit! — Wenn der Secundenweiser dir kein Wegweiser in ein Eden deiner Seele wird, so wird's der Monatweiser noch minder, denn du lebst nicht

von Monat zu Monat, sondern von Secunde zu Secunde! — Genieße dein Sein mehr als deine Art zu sein, und der liebste Gegenstand deines Bewußtseins sei dieses Bewußtsein selber! — Mache deine Gegenwart zu keinem Mittel der Zukunft, denn diese ist ja nichts als eine kommende Gegenwart, und jede verachtete Gegenwart war ja eine begehrte Zukunft! u. s. w. Verachte das Leben, um es zu genießen; — besichtige die Nachbarschaft deines Lebens, jedes Stubenbrett, jede Ecke, und quartiere dich, zusammenkriechend, in die letzte und häuslichste Windung deines Schneckenhauses ein. Halte — — die Freude für eine Secunde, den Schmerz für eine Minute, das Leben für einen Tag und drei Dinge für Alles, Gott, die Schöpfung, die Tugend."

Man hört Fichte; fast sind es seine Worte: „das Bewußtsein des Bewußtseins," „die selbstselige Beschäftigung mit sich selbst"; doch nun kommt Jean Pauls eigner Gebrauch des Idealismus, nicht die Verschönerung, sondern die Verachtung des Lebens nach Außen, die Zertrümmerung der Welt in ihre Elemente, die man sich als ein bequemes Hausgeräth zurechtlegt, um in dem gemüthlichen Spiel mit diesen Niedlichkeiten sich zu befriedigen — das heißt in der That die Willkür des Subjectes auf den Gipfel treiben! Wie aus der Welt, so fällt er auch aus der Zeit heraus: er hat nur die Minute übrig behalten und keine andere Gegenwart als sein festgehaltenes Selbstgefühl. Ein In-

dividuum, das nicht im Ganzen der Menschheit und in der Allgemeinheit menschlicher Interessen und ihrer Realisirung lebt, hat auch nicht Antheil an der Vergangenheit und Zukunft der Menschheit, und eben so wenig in sich selbst einen wahrhaften Proceß, weder außer noch in sich eine Geschichte, sondern sein Leben ist nur ein äußerlicher Zusammenhang von Augenblicken, die nur mit momentanen Freuden und Leiden ausgefüllt sind, seine Vergangenheit war wie seine Gegenwart, und wie diese wird auch die Zukunft sein. Aber haben wir dem Dichter nicht unrecht gethan, wenn wir das, was er dem bürgerlichen Leben und seiner Richtigkeit als die Welt des Ideals gegenüberstellt, allein in der leeren Selbstbeschauung finden? werden nicht in unsrer Stelle zuletzt Gott, die Schöpfung und die Tugend so genannt, als seien dies die „drei Dinge," welche den Inbegriff jenes Ideals bildeten? Ja, wenn es bloß auf Worte ankäme! Denn nur in Worten besteht, genauer zugesehn, dies Bekenntniß. — Was ist die Schöpfung, welche der Menschheit gegenüber gehalten wird, anders als die Natur, welche dem empfindsamen Subject so freundlich stille hält? was die Tugend, welcher der Staat und das Leben das Richtige ist, anders als das gute Gewissen des bloß in sich lebenden Menschen? Was ist Gott, den man nur in der Natur anschaut und nur in diesem egoistischen guten Gewissen empfindet, während die Menschheit und ihre Geschichte eine Offenbarung des Richtigen sein soll, anders als die Herrlichkeit des eigenen Herzens? — was dies Alles zusammen anders

als schöne Namen der verschiedenen Formen des leeren Selbstgenusses, in welchen die Aufgabe des Dichters, die ethische Welt in sich aufzunehmen und zu gestalten, gänzlich verloren geht?

Jean Paul ist der subjectivste Idealist, der sich denken läßt, ein mit Jacobischen, Hamann'schen, Herder'schen Elementen behafteter Fichtianer. „Die weltverachtende Ironie" wird jedoch durch seine Gemüthlichkeit gehindert, sich in aller Schärfe zu verwirklichen. So umfaßt er die Welt, die er verachtet, dann wieder mit einer solchen Liebe, daß auch das Geringste einen unendlichen Werth erhält; und es ergiebt sich schon in der ästhetischen Theorie ein merkwürdiger Widerspruch zwischen dem Princip des weltverachtenden Humors und einzelnen Ausführungen, in welchen man der Fülle des Gemüthes und der Wirklichkeit nicht entsagen will und mit poetischem Instinct diese inhaltsvolle Welt dem romantischen „Nihilismus" der später ausgebildeten Schlegel-Tieckschen Ironie, ohne in ihr seine Consequenz zu erkennen, gegenüberhält.

Er sagt in seiner Vorschule der Aesthetik ungefähr folgendes: „Die gesetzlose Willkür des jetzigen Zeitgeistes, — der lieber ichsüchtig die Welt und das All verachtet, um sich nur freien Spielraum im Nichts auszuleeren, und welcher den Verband seiner Wunden als eine Fessel abreißet — diese Willkür der Ichsucht muß sich (zuletzt auch) an die harten, scharfen Gebote der Wirklichkeit stoßen, und daher lieber in die Oede der Phantasie verfliegen, wo sie keine Gesetze zu befolgen findet, als die eignen, engern,

kleinern, die des Reim- und Assonanzen-Baues. Wo einer Zeit Gott wie die Sonne untergeht, da tritt bald darauf auch die Welt in das Dunkel; der Verächter des All achtet nichts weiter als sich, und fürchtet sich in der Nacht vor nichts weiter als vor seinen Geschöpfen." Und weiterhin heißt es: „Bei Individuen, wie bei Völkern, ist Abfärben früher als Abzeichnen, Bilderschrift eher als Buchstabenschrift. Daher suchen dichtende Jünglinge, diese Nachbarn der Nihilisten, z. B. Novalis oder auch Kunstromanschreiber, sich gern einen Dichter oder Maler, oder andern Künstler zum darzustellenden Zwecke aus, weil sie in dessen weiten, alle Darstellungen umfassenden Künstlerbusen und Künstlerraum Alles, ihr eignes Herz, jede eigne Ansicht und Empfindung kunstgerecht niederlegen können, sie liefern daher lieber einen Dichter als ein Gedicht. — Kommt nun vollends zur Schwäche der Lage die Schmeichelei des Wahns, und kann der leere Jüngling seine angeborne Lyrik, sich selber für eine höhere Romantik ausgeben, so wird er mit Versäumung aller Wirklichkeit — die eingeschränkte in ihm selber ausgenommen — sich immer weicher und dünner ins gesetzlose Wüste verflattern, und wie die Atmosphäre wird er sich gerade in der höchsten Höhe ins kraft- und formlose Leere verlieren." Wie richtig und wahr ist das alles aufgefaßt, wie treffend ausgesprochen! Und nun vergleiche man damit die Theorie des Humors: sie fällt ganz mit dem Princip zusammen, aus welchem der so hart angefochtene Nihilismus hervorgeht!

Die Wahrheit von dem, was er mit dem Worte Humor bezeichnet, ist der Proceß, durch welchen der Dichter die vorgefundene gegenständliche Welt vergeistigt, um sie in sein Inneres aufzunehmen, hier im Feuer der Begeisterung ihren wahren Gehalt von den Schlacken der gemeinen Erscheinung zu reinigen und den idealen Gehalt im verklärten Schein der Kunst wieder hervortreten zu lassen. — In diesem Act der Begeisterung, in welchem der Genius für die Wahrheit, die allgemeine Idee, erglüht und den Drang empfindet, die schöne Welt des erfüllten Innern nun auch außer sich anzuschauen und zur Anschauung zu bringen, in diesem Acte verschwindet, wie der Mangel der von Außen empfangenen Welt, so auch die Nichtigkeit des eigenen Ich, die Rohheit, Willkür und Selbstsucht des natürlichen Hanges und des trivialen Verstandes.

Diese Entstehung des Schönen im Künstler verkennt Jean Paul, wenn er statt der Weltbildung die „weltverachtende Idee" und statt des producirenden den „vernichtenden Humor" sein Princip nennt.

Der „weltverachtende Humor" nimmt die Gegenständlichkeit bloß in sich auf, um sie zu vernichten. Das Objective ist ihm überhaupt das Unwahre, das ganze Thun und Treiben der Menschen nichts als Eitelkeit. Das einzig Positive in dieser Vernichtung der Welt bleibt der Selbstgenuß, welcher die Begeisterung vertreten muß, denn diese ist nur dann möglich, wenn es sich um die Darstellung einer idealen und zugleich wah-

ren Welt handelt. Im Jean Paul'schen Humor dagegen bleibt das Selbst und sein Genuß allein übrig, das Ich, an dessen innerer Welt die gegenständliche Welt zerschellt .Diese innere Welt ist aber nichts Anderes, als das Naturell, die angeborenen Neigungen, Antipathieen und Sympathieen, die zufälligen Gemüthsaffecte, „die traumartige Veränderlichkeit des romantischen Mondes," von dem er in seiner Vorschule redet, und sein wesenloser Dämmer in schönen Namen und Klängen, mit denen man meint und empfindet, was man will oder nicht will: Gott, Schöpfung, Tugend u. s. w.

In dieser leeren Unendlichkeit der romantischen Dichtung verschwimmt nun die Wirklichkeit und ihr Widerstand, anstatt daß sie durch den Dichter gerade deutlicher und bedeutungsvoller hervortreten sollte.

Er sagt: „Die romantische Poesie, im Gegensatz der plastischen, hat die Unendlichkeit des Subjects zum Spielraum, worin die Objecten-Welt, wie in einem Mondlichte, ihre Grenzen verliert. Der Verstand und die Objectenwelt kennen nur Endlichkeit. Hier finden wir nun den unendlichen Contrast zwischen den Ideen (der Vernunft) und der ganzen Endlichkeit selber. Wenn man aber eben diese Endlichkeit als subjectiven Contrast jetzt der Idee (Unendlichkeit) als objectiven unterschiebt und leiht, ein auf das Unendliche angewandtes Endliche, also bloß Unendlichkeit des Contrasts gebiert, d. h. eine negative, — so ergiebt sich der Humor."

Das wird so viel heißen: der Endlichkeit der Objectenwelt und des Verstandes steht die Unendlichkeit der Idee und der Vernunft unvereinbar gegenüber.

Dieser fixe Gegensatz kann nicht versöhnt werden, und es bleibt kein anderer Ausweg, als ihn subjectiv zu vernichten, indem man in humoristischer Stimmung das Eine vom Andern verzehren läßt, und so thut, als sei der Zwiespalt nun auch objectiv nicht vorhanden. Aber dieser Contrast braucht nicht erst im Humor vernichtet zu werden, er ist vielmehr schon an sich nichtig. Die Unendlichkeit, welche die Endlichkeit nicht in sich hat, die Vernunft, welche den Verstand ausschließt, sind nichts als Gedankendinge; eine solche Idee ist eine nur im Subject vorhandene Existenz; die Vernunft ohne Verstand ist die Willkür des Gemüths und der Phantasie. Dieser nichtige Gegensatz kann nicht Inhalt eines Kunstwerks werden. In Jean Paul's humoristischen Dichtungen zeigt sich auch sogleich diese Nichtigkeit; und die verachtete Welt drängt sich trotz aller Anstrengungen des Ideals hervor und macht sich bei ihm breiter als irgendwo.

In seiner Theorie heißt es: „Der Humor vernichtet nicht das Einzelne, sondern das Endliche durch den Contrast mit der Idee. Es giebt für ihn keine einzelne Thorheit, keine Thoren, sondern nur Thorheit und eine tolle Welt; er erniedrigt das Große, um ihm das Kleine, und erhöhet das Kleine, um ihm das Große an die Seite zu setzen und so beide zu vernichten, weil vor der Unendlichkeit Alles gleich ist und nichts.“

D. h. „die Unendlichkeit" ist das allein Wahre, die Welt das Unwahre, die „tolle Welt", die zu vernichten und zu verachten ist. Die einzelne Narrheit, die in dieser tollen Welt geschieht, wie der einzelne Thor, erscheint darum aber wieder gerechtfertigt; ja der Humorist sympathisirt mit allen Thorheiten und Absonderlichkeiten: wenn er sie bei Andern findet, wird er seiner eignen Herrlichkeit eingedenk, er wird seiner eigenen Freiheit bei ihrer Beschränktheit erst recht froh. „Vive la Bagatelle, ruft erhaben der halb wahnsinnige Swift, der zuletzt schlechte Sachen am liebsten las und machte, weil ihm in diesem Hohlspiegel die närrische Endlichkeit als die Feindin der Idee am meisten zerrissen erschien, und er im schlechten Buche, das er las, ja schrieb, dasjenige genoß, welches er sich dachte."

Der „närrischen Endlichkeit", der Feindin der Idee gegenüber soll das sich bespiegelnde und seine inneren Mysterien genießende Subject das Wahre sein.

„Die Romantik, sagt er, ist im Gegensatz der classischen Objectivität — die Regentin der Subjectivität. Wenn der Humor im verwechselnden Contraste der subjectiven und objectiven Maxime besteht: so kann ich, da die objective eine verlangte Unendlichkeit sein soll, diese nicht außer mir gedenken und setzen, sondern nur in mir, wo ich ihr die subjective unterlege. Folglich setz' ich mich selber in diesem Zwiespalt — aber nicht etwa an eine fremde Stelle, wie bei der Komödie geschieht — und zertheile mein Ich in den endlichen und unendlichen

Factor, und lasse aus jenem diesen kommen. Da lacht der Mensch, denn er sagt: Unmöglich! Es ist viel zu toll! Daher spielt bei jedem Humoristen das Ich die erste Rolle; wo er kann, zieht er sogar seine persönlichen Verhältnisse auf sein komisches Theater, wiewohl nur um sie poetisch zu vernichten" — und — fügen wir hinzu — zu genießen. Dieses Preisgeben der eigenen Schranken beruht eben so auf Selbstsucht und Eitelkeit und schmeichelt ihr, wie Hamann's und seiner Geistesverwandten unverschämtes Sündenbekenntniß mit dem Hochmuth ganz auf einer Linie steht. Das Ich hat nichts so recht eigentlich für sich, als eben seine Schranken, wie, um mit Jean Paul selbst zu reden, „hundert Lichter in Einem Zimmer nur Ein zusammengeflossenes Licht, dagegen hundert Schatten geben."

Nicht das Festhalten des Sündenbewußtseins, sondern das Aufgeben desselben, nicht die Erinnerung und das Bekenntniß des Ichs mit allen seinen „Grundkrümmen", sondern das Vergessen desselben in einer reellen menschlichen Thätigkeit reinigt die Seele. Darum vergißt der wahre Künstler in seiner Begeisterung sich selbst und tritt vor dem Ideal, das er bildet, mit seinem Ich zurück; und das Zurücktreten geschieht nicht mit Aufsehn, aus der Selbstvernichtung wird kein eitles Geschäft des Dichtens gemacht, wie es Jean Paul thun will. Mit demselben Unrechte, womit er das gemeine Ich mit Aufsehn vernichtet, macht er das idealisirte Ich zum Haupthelden aller seiner Compositionen und

sagt in der „Vorschule“: „Der ideale Prototypcharakter in des Dichters Seele, der ungefallene Adam, der nachher der Vater der Sünder wird, ist gleichsam das ideale Ich des dichtenden Ich; und wie nach Aristoteles sich die Menschen aus ihren Göttern errathen lassen, so der Dichter aus seinen Helden, die ja eben die von ihm geschaffenen Götter sind. Daher kehrt der Held des Autors als der feine Elementar- und Universalgeist seines ganzen Wesens, wenig verändert, außer etwa so wie der Autor selber, in allen seinen Werken wieder.“ Hier haben wir das Subjective zum Princip erhoben! Wer findet aber das Individuum Shakespeare in seinen Dramen? Aus dieser Subjectivität heraus stellt er nun auch an den Leser die seltsame Anforderung, daß er „einige Liebe, wenigstens keinen Haß gegen das schreibende Ich mitbringen solle.“ Ist aber die interessirte Lust am Schönen schon ein unwahres Verhalten, so darf vollends von Lesern nicht die Rede sein, welche für oder gegen den Dichter gestimmt sind. Was Jean Paul selbst dem „poetischen Nihilismus“ vorwarf, daß er nur sein Ich zum Vorschein bringe, dasselbe thut die Theorie seines Humors, indem sie das thörichte Ich mit Aufsehn vernichtet und das ideale überall zum Helden der Dichtung macht. Endlich spricht er in der Vorschule sogar ausdrücklich die Uebereinstimmung des Humors mit dem leeren Treiben des gerügten Nihilismus selbst aus, wenn er sagt:

„Wie die Vernunft den Verstand (z. B. in der Idee

einer unendlichen Gottheit), wie ein Gott einen Endlichen mit Licht betäubt und niederschlägt und gewaltthätig verletzt, so thut es der Humor, der ungleich der Persiflage den Verstand verläßt, um vor der Idee fromm niederzufallen. Daher erfreuet sich der Humor oft geradezu an seinen Widersprüchen und an Unmöglichkeiten, z. B. in Tieck's Zerbino, worin die handelnden Personen sich zuletzt nur für geschriebene und für Nonsense halten, und wo sie die Leser auf die Bühne und die Bühne unter den Preßbengel ziehen. Daher kommt dem Humor die Liebe zum leersten Ausgange. So spricht z. B. Sterne mehrmals lang und erwägend über gewisse Begebenheiten, bis er endlich entscheidet: es sei ohnehin kein Wort davon wahr."

Jean Paul thut sich einmal etwas darauf zu gute, daß er während des Producirens im Stande war, daran zu denken, „daß, wenn er fertig wäre, die gebackenen Rosen- und Hollundertrauben auch fertig würden, die man unterdeß für ihn in Butter sott." Er ist bei sich, nicht in der Sache, er ist nicht besonnen in der Begeisterung, es fehlt ihm die Begeisterung für die ideale Arbeit, über der man doch wenigstens Essen und Trinken vergißt, so lange man darin ist. Er ist nicht in der Idee und ihrer Entwickelung, darum fehlt es der Fabel der Jean Paul'schen Romane immer an einem nothwendigen Verlauf und an einer inwohnenden Idee. Dafür macht der Verstand, die Reflexion, der Witz die gewaltigsten Anstrengungen, durch willkürliche Combinationen das

auseinanderfallende Leben zusammenzuhalten und zu irgend einem Abschluß, der dann freilich kein wahrer ist, zu führen. Die Zettelkasten und die eigene Welt des Dichters sind ihm stets das Gegenwärtigste und Nächste.

Wenn aber Jean Paul's Dichtungen trotz dieser falschen Theorie und der damit zusammenhängenden Mängel ihre Zeit mächtig ergriffen haben, und für immer ihre Bedeutung behaupten werden: so liegt dies in der ungewöhnlichen Gewalt seines Talentes und in der natürlichen Liebenswürdigkeit seines Gemüths, in dem Gemüthe, welches auf das Kleinste liebevoll eingeht, in dem Talent, welches sein neues Ideal mit reichem Farbenglanze strahlend nach Außen zu werfen versteht und dagegen seine subjectiven Grillen und die Kleinigkeiten des Lebens, an denen es haftet, in einer durch Witz und Feinheit zusammengehaltenen symbolischen Welt auszulegen und durch die mannigfaltigsten Charaktere zur Darstellung zu bringen weiß.

Der Humor Jean Paul's faßt sich auch selbst als Fiction, als den willkürlichen Act, das subjective Leben dem objectiven unterzuschieben, der im Interesse der Kunst und ihres Scheines geschieht; es ist ein ästhetisch gemüthliches Verhalten, das höchstens als ein gemüthlicher Weg, glücklich zu werden, nicht als der allgemeine, objectiv wahre ausgesprochen wird. Der Humor ist ein ästhetisches Princip und seine Auslegung ein künstlerischer Proceß. War Schillers Aesthetik die Seele und der mächtige Reiniger seiner

idealen Producte, so fällt Jean Paul's Theorie und Kunst auseinander. Auch dies Bekenntniß legt er selber ab und beweiset damit nur noch einmal, daß die Beichte unserer Fehler uns nicht vollkommen macht, die Willkür im Princip aber sicher eine mangelhafte Kunst erzeugt. So leitet Jean Paul von der classischen zur romantischen Periode über. Die vollkommene Befreiung im Idealismus schlägt ihm zum Taumel aus, nicht weil er die vollkommene Unabhängigkeit der geistigen Welt nicht kannte, sondern eben darum, weil er nichts weiter von der Freiheit verlangte. Dies ist der Fluch der damaligen Freiheit auch im Politischen. Weder die ethische Welt wird formirt, noch die Gesetze der geistigen Welt in gehöriger Ausbreitung erkannt und durch die Aufnahme in viele Köpfe ausgeführt. Das Umschlagen des Unabhängigkeits- in Abhängigkeitsgefühl, die Verwandlung der Tyrannenfresser und Antibonapartisten in unterthänige Polizeidiener, folgt daher auf der Stelle. Die Natur wird wieder Herr über den Geist, das Gemüth über die Vernunft: die Romantik und ihr Dämmer bricht über Deutschland herein.

Drittes Buch.

---

1. Novalis.

1772 — 1801.

Schiller und Fichte vollendeten die Kantische Philosophie; sie zeigten, daß die absolute Freiheit im Ideal und im Idealismus, im schönen Kunstwerk und im absoluten Wissen realisirt werde. Zu der philosophischen fügten Schiller und Göthe noch die poetische Realität der Freiheit. In diesem Zeitraum erreicht der deutsche Geist seine höchsten Ehren und seine stolzeste Erhebung. Mit Jean Paul beginnt sodann schon der Gegenstoß. Göthe hoffte umsonst, ihn noch zu den seinigen zu zählen, er fällt von der Freiheit in die Willkür. Aber er will die Freiheit, er glüht, er kämpft für sie mit gleicher Begeisterung wie Fichte, er bekämpft weder die Vernunft, noch das Wissen, noch die Staatsfreiheit, weder die Reformation noch die Revolution, er ist in seinem Herzen von der Aufklärung und ihrer welthistorischen Wendung nicht abgefallen, nur fehlt ihm freilich die Hauptsache, die Fähigkeit, das Princip der Freiheit und der Schönheit, dem jene großen Männer sich ergaben, zu begreifen und zu verwirklichen.

Von jetzt an wendet sich das Blatt, die Aufklärung, das Rationelle, die Humanität, die Reformation, die Revolution, der Verstand, der gesunde Menschensinn, die kritische Philosophie, die classische Poesie, vorzüglich Schiller — kurz, der ganze geschichtliche, philosophische und künstlerische Erfolg der Freiheit wird ein Gegenstand der offenen Anfeindung. Das Genie proclamirt die Hülflosigkeit der Welt und fühlt sich am wohlsten auf dem Mistbeete der alten Zeit, es pflegt seine eigne Herrlichkeit und den Katholicismus, die süße Lehnspflicht, den Aberglauben, die Mystik, die göttlichen Rechte statt der Menschenrechte, und Jacob Böhms Visionen werden in allem Ernst als ein tieferes Princip dem freien Geiste Voltaire's und Kants entgegengesetzt.

In der Literatur fällt es nun aber unmöglich, den Geist geltend zu machen, ohne ihn zu beweisen, die Freiheit zu besiegen, ohne eine höhere Freiheit zu behaupten. Deswegen tritt der Abfall als ganz besonderer mysteriöser Geist und als die allerüberschwenglichste Freiheit, die genialste Willkür auf, nie ganz ohne Talent, immer ohne den wahren Geist. Die Romantiker sind in der Kunst verpfuschte Genie's, in der Philosophie verworrene Querköpfe.

Der Johannes des neuen Evangeliums ist Novalis, der Messias Schelling, die Evangelisten die Schlegels und Tieck; die kleinen Irrlichter sind nicht zu zählen, viel weniger aufzuzählen. Die ganze Richtung setzt der Aufklärung und Humanisirung der christlichen

Welt die Wiederherstellung des Christenthums, der Freiheit die Unterwerfung unter Offenbarung und Autorität, der Kunst die Religion, der Begeisterung die Ironie, der Freiheit des Menschen die Frechheit des Genies entgegen.

Diese großartige, aus Gemüths- und Herzensbedürfniß entsprungene, weit verbreitete, ja zu einer gewissen demokratischen Herrschaft nationalisirte Reaction ist eine äußerst interessante Erscheinung, und wäre sie auch schon gründlicher überwunden, als sie es ist, wir würden immer noch Grund genug haben, in ihrem lockenden Dämmer uns zurecht zu finden. Wir beginnen mit Novalis. Auch er geht aus Fichte hervor, aber anders als Jean Paul.

Fichte's Idealismus ist dem puren Lichte zu vergleichen, einem Tage ohne Nacht, einer Sonne, welcher ihre Erde abhanden gekommen, die dunkle Welt, deren Reflex erst das bunte Spiel der Farben und die Bewegung des Lebens erzeugt.

Der einsame Geist, der die Natur in sich verzehrt hatte, sehnte sich wieder nach der Fülle des Lebens in der Natur. Zum Tage gesellte sich wieder seine Nacht, deren kühle Dämmerung nun auf lange Zeit einen bannenden Zauber über die Gemüther üben sollte. Novalis sagt selbst: „es bricht die neue Welt herein und verdunkelt den hellsten Sonnenschein.“ Die Augen mußten sich stärken für den Aufgang einer neuen Sonne und eines neuen Tages. „Der Traum der untergegangenen

und der kommenden Sonne, der Mond," welcher nach dem heißen Tage des Fichtischen Idealismus heraufzieht, das Gestirn, unter dessen lieblichem Schimmer die „mondbeglänzte Zaubernacht" der Romantik sich ausbreitet, ist Novalis. Ohne ihn wäre die Nacht viel nächtlicher. Sein Geist enthält in poetischer Anschauung und lyrischer Erregung den ganzen Inbegriff dessen, was neben und noch lange nach ihm das deutsche Bewußtsein in seinen Tiefen vorzugsweise beschäftigen soll, und trifft daher an allen Punkten ins Herz unserer Zeit.

Novalis hatte schnell und energisch gelebt. Seine Schriften, so gering ihr Umfang ist, denn zwei kleine Bändchen umschließen ihn, enthalten die Spuren einer Geistesarbeit, die nach allen Richtungen in die tiefsten Gründe hinabgestiegen war, und finden erst jetzt in dem mächtigen Baum der Erkenntniß, der auf seinen Schultern steht, ihr volles Verständniß. Er eilte seinen Freunden und Altersgenossen, den Schlegels, Tieck und Schelling voran, denn seine Zeit war bald erfüllt; ein erregtes Blut und eine geistige Durchsichtigkeit, welche die Brustkranken auszeichnet, hatten ihn so schnell gezeitigt. „Sein braunes Auge war hell und glänzend, und die Farbe seines Gesichtes, besonders der geistreichen Stirn, fast durchsichtig. Der Umriß und Ausdruck seines Gesichtes kam dem Evangelisten Johannes nahe, wie wir ihn auf der herrlichen großen Tafel von A. Dürer sehen, die Nürnberg und München aufbewahrt." So beschreibt ihn Tieck.

Als die französische Revolution ausbrach, war er ein Jüngling von 17 Jahren; als er selbständig zu leben anfing, war die politische Aufregung im Verdampfen, die Kriege entbrannt, der deutsche Geist aber beschäftigt, auf der Basis der kühnsten Selbstbefreiung, wie sie sich in Schiller, Fichte und Göthe darstellt, eine neue Welt zu erbauen. In diese Bewegung und ihre Leidenschaft fällt Novalis Leben und Wirken, ja sein Herz und Gemüth ist selbst ein bewegender Punkt, in dem der Zeitgeist, den wir in der Fichtischen absoluten Freiheit kennen gelernt, mit höchster Energie sich ansetzt. Mit titanischer Kühnheit ergreift er das himmlische Feuer der Begeisterung für „die innere Welt" und läßt alle Gestalten aus Freundes und Feindes Land schonungslos darin aufgehn; denn „die Unendlichkeit des Gemüthes," die Seligkeit „der Vertiefung in seine innere Wunderwelt," die Welt der Wahrheit und des ewigen Geistes, die er mit Enthusiasmus in des Gemüthes tiefem Schacht erschürfte, die frohe Botschaft dieser Einheit des Jenseits und Diesseits, die Fichte in die Welt gebracht, und das Gefühl dieses Besitzes — das ist der geistige Salamander, der in dem weißen Kern der allverzehrenden Flamme webt und dennoch seiner Zukunft gewiß bleibt. Das Neue ist bei ihm, daß er die dunkle wunderbare Gemüthswelt (an die Stelle des Fichtischen Selbstbewußtseins) absolut setzt.

Unter Novalis' Fragmenten ist das merkwürdigste: „die Christenheit oder Europa," geschrieben im Jahre 1799;

denn es zeigt sowohl seine Wahrheit, als seinen Mangel in der stärksten Färbung; seine Wahrheit, die Entdeckung und den Anbau des absoluten Gemüthes, welches mit hinreißender Lyrik, mit der süßesten Sirenenmusik einer mystisch-poetischen Sprache verführt und Sinn und Geist gefangen hält; seinen Mangel, eben dies Princip des mystischen absoluten Ergusses, der die Welt überströmt und zur fixen Idee einer verloren gegangenen Gemüthsherrlichkeit verglast, statt sie in ihrer wahren Wirklichkeit zu durchdringen und selbst in dem unendlichen Fluß der Weltgeschichte aufzugehn *). Nun ist es reizend zu lesen, wie er die volle Realität „des heiligen Sinnes", der gemüthlichen Schönheit, und der göttlich milden Lenkung

*) Diesen merkwürdigen Aufsatz, der durch Schlegel's Uebertritt, durch Tieck's Kunstkatholisirung und durch Schellings letzte Phase die Consequenzen gerechtfertigt hat, die Novalis 1799 seinen Freunden zu vorschnell zog, verwarfen diese Freunde, als er ihn fürs Athenäum brachte. Karl von Hardenberg jedoch, der katholisch gewordene Bruder, und Friedrich von Schlegel wünschten ihn später veröffentlicht, was Schlegel in der vierten Ausgabe wider Tieck's Willen auch durchsetzte. In der 5. Aufl. 1837 läßt nun Tieck den Aufsatz wieder weg, „weil er schwach sei," aber wenn er seinem Freunde Novalis damit auch „den Papst" sparte, was er nicht thut, weil die 4. Aufl. doch einmal existirt, so hat Novalis immer noch II. 76 an „dem Urvolk" ein romantisches Signum Depositionis ganz von derselben Qualität, wie der heilige Vater. Wir werden bei Schelling die systematische Genesis solcher Consequenzen erleben; hier ist alles dergleichen allerdings vorlaute, frühreife Existenz, aber eben deswegen nur um so bedeutender, nur um so mehr Novalis.

der europäischen Welt in das geistige Regiment, „in die heilige Residenz des Himmelreichs auf Erden" und in die naive Gläubigkeit seiner Bewohner hineinphantasirt; aber wirklich und wahr ist hieran nicht sowohl die innere Befriedigung und die ernstliche Freiheit „der schönen Züge ächt katholischer oder ächt christlicher Zeiten," als vielmehr Novalis freie Phantasie und gemüthliche Schönheit, die liebenswürdig in diesem Gewande ihrer eignen Erfindung sich einführt und gegen die für uns unwahre Vergangenheit der Hierarchie so ungerecht gerecht ist, daß er sich den Ausspruch erlaubt: „mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt (der Christenheit) der frechen Ausbildung auf Kosten des heiligen Sinnes." Diese „Jugend der Christenheit" und ihre „heilige Naivetät" läßt er sodann allerdings ausgehn, und „das Wissen und Haben des späteren eigennützigen Alters" an die Stelle treten; und nun könnte man voreilig den Schluß ziehn, der gemüthliche Schwärmer, der den Fortgang gegen den Ausgang herabsetzt, wisse nichts vom historischen Proceß und setze kein Vertrauen in ihn. So ist es aber nicht.

Novalis hat von Entwickelung und Methode viel Bewußtsein und Niemand giebt mehr auf die Philosophie und den Geist, als er, wenn er sagt: „die vollständige Darstellung des zum Bewußtsein erhobenen ächt geistigen Lebens ist Philosophie: hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst aus-

dehnt; der Kern und Keim einer Alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt", desselben Geistes, von dem es kurz zuvor heißt: „der Geist ist die sanctionirende, aussprechende, rechtskräftig machende Macht," und dessen Geschichte er anerkennt, „als eine Oscillation entgegengesetzter Bewegungen, aber auch als eine Auferstehung, eine Verjüngung in neuer, tüchtiger Gestalt; fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen seien der Stoff der Geschichte." Er preist das Bemühen, „den Grund der Gedanken zu finden," also die Metaphysik, als „das einzige Heil des mehr als schusterhaft geschulten Gelehrten," er verkündigt die Einheit der Logik und Metaphysik, ja es ist an ihn gekommen, daß diese Zeit erfüllt sei und in ihrem Heraufdringen ans Licht der Wirklichkeit eine neue Epoche der Wissenschaft bezeichne. „Jetzt behaupten Einige (das ist der Jenenser Kreis seiner Freunde), so läßt er sich vernehmen, es habe sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung (der höchsten Widersprüche) ereignet, es sei ein Keim der Vereinigung entstanden, der allmälig wachsen, und Alles zu einer untheilbaren Gestalt assimiliren werde; dieses Princip des ewigen Friedens dringe unwiderstehlich nach allen Seiten, und bald werde nur Eine Wissenschaft und Ein Geist, wie Ein Prophet und Ein Gott sein." So ist ihm allerdings der Geist, seine Selbsterkenntniß in seinem Grunde und in dem Grunde seiner Gedanken, in seiner Bewegung

und in dem Rhythmus seiner geschichtlichen Vertiefung in sich das Wahre; aber erst im dunklen Lawinendonner der „immer sich vergrößernden Evolutionen," erst in dem mythischen Vorgefühl einer allgemeinen, aber nothwendigen Sage dämmert mit ihm „die Theophanie der Zukunft" auf. Novalis ist selbst dieser Mythus, und seinen Kern hat die Zeit gedeutet, die ihn philosophisch und poetisch entfaltete; aber seine mythische Verhüllung verdeckt ihm die Sicherheit des Weges, den sein Geist und der Geist der neuen Zeit vor sich hat, und so kommt es denn, daß er mitten in dem tiefsten Genuß, ja in der realen Verkündigung des freien Geistes und seines unsichtbaren Tempels, des tiefinnersten Gemüthes, dennoch „die sichtbare Kirche mit dem weisen Oberhaupte der europäischen Christenheit" in verirrter Rede zum Ideal der Zukunft erhebt. Hier fehlt ihm der Grund der Gedanken. Der heilige Staat ist nicht der freie Geist, die Theorie läßt sich nicht constituiren, das freie Innere bewegt sich unbeherrscht und nach seinen eignen ewigen Gesetzen. Und hat er nicht selbst die weltvernichtende Entdeckung der „innern Welt," „der einzigen wahren Wirklichkeit des höchsten Gottes," mit dithyrambischem Schwung verkündigt?

Dies ist die mangelhafte Vermittlung seiner Freiheit mit der Wirklichkeit; es ist seine Unfreiheit: daß er seine neue Freiheit und ihre geistige Realität wegwirft an eine todte, nur phantastisch wirkliche Form der Vergangenheit. „Einmal war doch das Christenthum mit

voller Macht und Herrlichkeit erschienen, ruft er aus, bis zu einer neuen Welt-Inspiration" (der Prophetie der Convertiten) „herrschte seine Ruine, sein Buchstabe mit immer zunehmender Ohnmacht und Verspottung."

Ja wohl; Einmal und nicht wieder! Neuer Geist ist neue Form. Jene Macht war nicht voll, und jene Herrlichkeit war nicht Geist. Keine goldnen Decken und kein hoher Dom, dein eignes tiefes, wunderbar alle Welten weitüberwölbendes Gemüth, der unendliche Dom des innerlichen Geistes, das, edler Novalis, ist deine Sehnsucht, das unsre „unsichtbare Kirche," das deine Zukunft und unsre Gegenwart, die in keiner sichtbaren Kirche befaßt und gebannt wird. Nicht die Allgemeinheit der kosmopolitischen Hierarchie, sondern die Allgemeinheit des unendlichen Geistes, der in aller nationalen und persönlichen Zersprengung weder an Macht noch an Herrlichkeit verliert, und je unsichtbarer, desto sicherer ganz Europa beherrscht, die hättest du weissagen sollen, um dir selber treu zu bleiben und die wahre Wirklichkeit des Gemüthes und seiner Religion nicht zu verkennen.

Statt dessen beklagt nun Novalis, daß die Geistlichkeit sich von den Laien hätte überflügeln lassen, vergessend ihres Amtes, die ersten unter den Menschen zu sein an Geist, Einsicht und Bildung, was dann „die Insurrection der Protestanten" herbeigeführt, die nun das Untheilbare getheilt und sich frevelnd aus dem eigentlichen

Verbande gerissen. Hier tritt die absurde Doctrin der altdeutschen Einheit im römischen Reich und römischer Religion noch ganz naiv als Ziel der Freiheit auf. Wie er das Priesterthum nicht in Kunst und Philosophie, sondern in das hierarchische Staatsamt setzt, wie er also die unabhängige Macht des Geistes verkennt und, weil er sie vermißt, dafür unabhängige Pfaffen fordert, so verkennt er auch die Reformation, findet in ihr „keine große, herrliche Erscheinung des Ueberirdischen mehr," während sie doch nichts Anderes ist, als die Einsetzung des übersinnlichen, unbeherrschten Innern in seine absoluten Rechte, mäkelt auf das Ungeschickteste an ihrer Geschichte herum und verwechselt vornehmlich den kühnen Geist Luther's mit der späteren Verknöcherung des Lutherthums und dem Umschlagen in die Aeußerlichkeit des Buchstabendienstes.

Novalis läßt nur den Geist und die Poesie der Bibel, namentlich des neuen Testamentes, gelten. „Der heilige Geist ist ihm mehr als die Bibel; er soll unser Lehrer des Christenthums sein, nicht todter, irdischer zweideutiger Buchstabe. Unser ganzes Leben ist Gottesdienst." „Die Geschichte Christi ist eben so gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte; und überhaupt ist nur die Geschichte eine Geschichte, die auch Fabel sein kann." „Fabel nämlich und Mährchen" ist ihm „Gesammtwerkzeug seiner gegenwärtigen Welt." „Selbst das Gewissen, fährt er fort, diese sinn- und welterzeugende Macht, dieser Keim aller Persönlichkeit, erscheint mir wie der Geist des

Weltgedichts, wie der Zufall der ewigen, romantischen Zusammenkunft des unendlich veränderlichen Gesammtlebens," und deutlicher: „das ächte Mährchen muß zugleich prophetische Darstellung, idealische Darstellung, absolut nothwendige Darstellung sein. Der ächte Mährchendichter ist ein Seher der Zukunft." Aber zu alledem der Schlüssel ist die Rede des Grafen von Hohenzollern im ersten Theil des Ofterdingen: „Wenn ich Alles recht bedenke, so scheint es mir, als wenn ein Geschichtsschreiber nothwendig auch ein Dichter sein müßte, denn nur die Dichter mögen sich auf jene Kunst, Begebenheiten geschickt zu verknüpfen, verstehen. In ihren Erzählungen und Fabeln habe ich mit stillem Vergnügen ihr zartes Gefühl für den geheimnißvollen Geist des Lebens bemerkt. Es ist mehr Wahrheit in ihren Mährchen, als in gelehrten Chroniken. Sind auch ihre Personen und deren Schicksale erfunden, so ist doch der Sinn, in dem sie erfunden sind, wahrhaft und natürlich. Es ist für unsern Genuß und unsre Belehrung einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir den unsrigen nachspüren, wirklich einmal lebten, oder nicht. Wir verlangen nach der Anschauung der großen, einfachen Seele der Zeiterscheinungen, und finden wir diesen Wunsch gewährt, so kümmern wir uns wenig um die zufällige Existenz ihrer äußern Figuren." So unterscheidet Novalis im Allgemeinen vortrefflich den Geist der Geschichte von der äußern Geschichte, die gegen den wahren Kern ganz gleichgiltig angesehen werden

müsse; aber von der Reformation kann er zunächst keine andere Idee fassen, als daß sie der Zustand unberechtigter Anarchie sei, weil sie keine unabhängige Priesterregierung duldet. Daß sie die Anarchie des Innern proclamirt, hat er richtig bemerkt; er hätte nur nicht vergessen sollen, daß Niemand als das Ich selbst das Ich beherrschen und innerlich bestimmen kann. Aber hierin folgte er Fichte nicht. Er sagt: „Der Religionsfriede wurde nach ganz fehlerhaften Grundsätzen abgeschlossen, und durch die Fortsetzung des sogenannten Protestantismus etwas durchaus Widersprechendes — eine Revolutionsregierung permanent erklärt. Indeß liegt dem Protestantismus bei Weitem nicht bloß jener reine Begriff zu Grunde, sondern Luther behandelte das Christenthum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist, und führte einen andern Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingiltigkeit der Bibel. Dem religiösen Sinn war diese Wahl höchst verderblich, da nichts seine Irritabilität so sehr vernichtet, wie der Buchstabe. Im ehemaligen Zustande hatte dieser bei dem großen Umfange, der Geschmeidigkeit und dem reichhaltigen Stoff des katholischen Glaubens, so wie der Esoterisirung der Bibel und der heiligen Gewalt der Concilien und des geistlichen Oberhauptes, nie so schädlich werden können; jetzt aber wurden diese Gegenmittel vernichtet, die absolute Popularität der Bibel behauptet, und nun drückte der dürftige Inhalt, der rohe, abstracte Entwurf der Religion in diesen Büchern

(wie kühn und wie rücksichtslos!) desto merklicher, und erschwerte dem heiligen Geiste die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung unendlich. Daher zeigt uns auch die Geschichte des Protestantismus keine herrlichen, großen Erscheinungen des Ueberirdischen mehr, nur sein Anfang glänzt durch ein vorübergehendes Feuer des Himmels; bald nachher ist schon die Vertrocknung des heiligen Sinnes bemerklich, das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathetisch mit, nur selten, daß hie und da ein gediegener Lebensfunke hervorbricht, und eine kleine Gemeinde sich assimilirt. So Zinzendorf und Jacob Böhme. Die Moderatisten behalten die Oberhand und die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höheren Organe, der Periode des praktischen Unglaubens. Mit der Reformation war's um die Christenheit gethan."

Ja! die Sehnsucht nach dem trüben Duft eines heiligen Sinnes, der die Weltlichkeit als unbezwinglichen Gegner behandelt, und „das freche Licht" des neuen Tageslebens nicht gern sieht, steigert sich sogar bis zum Lobe der Jesuiten, dieser klugen Aerzte des alterskranken geistlichen Regiments, „deren Pläne nur darum fehlschlugen, weil sie nicht auf alle Anlagen des ganzen Geschlechts angelegt waren," — allerdings ein fundamentaler Fehler, zumal wenn es grade die Anlage zur Geistesfreiheit sein sollte, die die Jesuiten übersehn haben!

Hier kommt nun dennoch die Nothwendigkeit der Reformation als „Mündigkeit der Zeit" heraus; aber

das bringt nur neues Unglück. „Der Gelehrte ist gegen die Geistlichen, das Wissen gegen den Glauben, die Philosophie gegen die Religion; ja der Religionshaß dehnt sich auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus und verketzert Phantasie, Gefühl, Sittlichkeit, Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit," versichert Novalis' Klagelied, nur „Ein Enthusiasmus wird großmüthig den armen Menschen übrig gelassen, der Enthusiasmus für die Philosophie;" und Frankreich hat das Glück, der Schooß und Sitz dieses neuen Glaubens zu sein. Das ist dieselbe Litanei, die jetzt von allen Heiligen in die Ohren unserer edlen Ritter gesungen wird, um Geistes- und Staatsfreiheit an den Gemüthstaumel des altdeutschen Glaubens und Lebens zu verrathen. Vernünftiger fährt er dann fort: „Die staatsumwälzenden Zeiten, ganz in die Weltlichkeit versenkt, wälzen den Stein des Sisyphus, weil der Staat nach der Erde weist; aber eben sie knüpfen den Menschen durch höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels. Die Anarchie ist das Zeugungselement der Religion." Ein großes Bewußtsein, dessen Wahrheit der Gedanke ist: keine Freiheit sei eine befriedigende, als allein die in der absoluten Region des reinen Geistes selbst errungene, der Begriff, den der Zweifel, und das Ideal, das der freiwallende und gährende Busen gebiert. Und nun prophezeit er den germanisch-romanischen Völkern mit dem Frieden den Aufgang „eines neuen höheren Lebens", während bei den Deutschen selbst die Spuren der neuen Welt schon mit voller Gewißheit auf-

zuzeigen seien. Was er aber von der neuen Welt sieht und prophezeit, das ist nur er selbst und diese noch mythisch und mystisch eingehüllte tiefere Freiheit, die er reizend also schildert: „Eine Vielseitigkeit ohne Gleichen, eine wunderbare Tiefe, eine glänzende Politur, vielumfassende Kenntnisse und eine reiche, kräftige Phantasie findet man hie und da, und oft kühn gepaart. Eine gewaltige Ahnung der schöpferischen Willkür, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigenthümlichkeit und der Allfähigkeit der inneren Menschheit scheint überall rege zu werden. Aus dem Morgentraume der unbehilflichen Kindheit erwacht, übt ein Theil des Geschlechts seine ersten Kräfte an Schlangen, die seine Wiege umschlingen und den Gebrauch seiner Gliedmaßen ihm benehmen wollen. Noch sind Alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh; aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innigste Empfängniß eines neuen Messias in tausend Gliedern zugleich. Wer fühlt sich nicht mit süßer Scham guter Hoffnung? Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine goldene Zeit mit dunklen unendlichen Augen, eine prophetische wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein, — eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der wie ein ächter Genius

unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehen werden, und unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird."

So sehr geht ihm die neue Zeit zu Herzen, so sehr ist sie in alle seine Nerven verwachsen, daß er mit wollüstiger Spannung ihre Wehen fühlt und darin erstirbt. Das Selbstgefühl welches sich zur Wollust steigert, und die Freiheit, welche bis zum Exceß Welt und Geschichte in ihren Phantasien verflüchtigt — Beides wirft sich nun aber weg an „die Wiederkunft der Hierarchie", an eine fremde, vergangene Objectivität, an eine starre äußerliche Nothwendigkeit. Das excessive Selbstgefühl an das fremde Object, — die excessive Freiheit an die starre Nothwendigkeit wegwerfen — heißt das zur wahren Freiheit und zum ächten Frieden gelangen? Diese wollüstige Gemüths- und Phantasieschwelgerei, die sich in der eben angeführten Stelle dumpf ins Räthselhafte und unklar Zweideutige verliert, ins Tönen und leere Schallen dithyrambischer Ausläufer ihre Ekstase legt, — das ist eine Freiheit, welche die Nothwendigkeit und ihr Gesetz nicht in sich hat; diese excessive Freiheit ist die Willkür selbst, und weil sie nun die Nothwendigkeit außer sich hat, so sucht sie dieselbe auch da draußen — nicht innen im Gesetz des Geistes und

in der sich selbst zügelnden Vernunft, sondern da draußen im Gesetz der Hierarchie und dem starren Zwange ihrer Formen.

Wir haben hiemit Novalis in seinem Wesen erkannt, und könnten nun füglich von ihm Abschied nehmen, wenn nicht die nähere Ausführung seiner Innerlichkeit sowohl in den „Hymnen an die Nacht“ und dem „Ofterdingen“, als auch in den „Fragmenten“ alle Quellen der neuesten Romantik mit wahrhaft vernichtendem Freimuth bloslegte. Die subjective gesetzlose Form begründet die losgelassene Willkür der Phantasie, d. h. die poetische und religiöse Mystik und das Selbstgefühl des Subjects steigert sich in diesem visionären Selbstgenuß bis zur Wollust. Beide Seiten, die Mystik, diese theoretische Wollust, und die Wollust, diese praktische Mystik, treten bei Novalis gleich stark hervor, und es ist nichts interessanter, als diesen Zusammenhängen nachzugehen und sie zu ergründen.

Novalis ist kein Heuchler und kein hohler Objectivist, wie wir sie jetzt an den Alles beweisenden und für Nichts erglühenden philosophischen Zöpfen, diesen Mißgeburten der Hegelei, vor uns haben: er setzt überall für seine Wahrheit sich selber ein; die tiefste, rücksichtsloseste Empfindung ist sein Princip, und daher Alles, auch sein Philosophem, lyrisch bewegt. Er will sich fühlen und er hat es kein Hehl, daß er diesen Selbstgenuß sucht. Dies führt ihn denn auch auf die Zustände, welche vorzugsweise dem Subject sich zu

fühlen geben. Darum ist ihm die Krankheit lieber, als die Gesundheit, und die Nacht lieber, als der Tag und sein „freches Licht." Hiemit schließt Novalis sich entschieden an die Gallitzin an. Der Gesunde fühlt sich nicht, der Kranke dagegen wird immer auf sich zurückgeworfen und hat eben darin seine Krankheit, daß in der Störung des freien organischen Processes nun das Subject sich afficirt fühlt, sich in seiner Bewegung gewahr wird und, bei der Hemmung anhaltend, zugleich bei sich anhält. Der Kranke fühlt sich vorzugsweise, wie denn die Wollust, der excessive Selbstgenuß, nichts Anderes ist, als ein krankhaftes Selbstgefühl und der schwebende Kampf zwischen Lust und Schmerz. Dies drückt Novalis sehr richtig so aus: „Ueberall wird eine Kraft oder Action transitorisch sichtbar, die durchaus verbreitet, unter gewissen Bedingungen (Berührungen) wirksam zu werden scheint. Diese mystische Kraft scheint die Kraft der Lust und Unlust zu sein, deren begeisternde Wirkungen wir so ausgezeichnet in den wollüstigen Empfindungen zu bemerken glauben."

Dieselbe Bewandtniß hat es mit der Nacht. Diese hemmt das Subject, verschließt ihm die Breite der Außenwelt und treibt es dadurch in sich selbst und auf sein Selbstgefühl zurück. So ist das Grauen die Wollust dieses Nachtgefühls, der Schauder des Selbstverlustes, aus welchem das Subject sich zum Selbstgefühl zurückgeworfen findet. Höchstens das Zwielicht der

mondbeglänzten Zaubernacht,
die den Sinn gefangen hält,

sagt dem insichgekehrten Auge der Romantik zu. In den „Hymnen an die Nacht" heißt es schön und zugleich wunderbar charakteristisch: „Abwärts wend' ich mich zu der heiligen unaussprechlichen, geheimnißvollen Nacht. Fernab liegt die Welt, in eine tiefe Gruft versenkt: wüst und einsam ist ihre Stelle. In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmuth. — — Was quillt auf einmal so ahndungsvoll unterm Herzen, und verschluckt der Wehmuth weiche Luft? Hast auch du ein Gefallen an uns, dunkle Nacht? Was hältst du unter deinem Mantel, das mir unsichtbar kräftig an die Seele geht? Köstlicher Balsam träuft aus deiner Hand, aus dem Bündel Mohn. Die schweren Flügel des Gemüths hebst du empor. Dunkel und unaussprechlich fühlen wir uns bewegt —

ein ernstes Antlitz seh' ich froh erschrocken,
das sanft und ahndungsvoll sich zu mir neigt,
und unter unendlich verschlungenen Locken
der Mutter liebe Jugend zeigt.

Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun — wie erfreulich und gesegnet des Tages Abschied. — Himmlischer, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet. Weiter sehen sie, als die blässesten jener zahllosen Heere — unbedürftig des Lichts durchschauen sie die Tiefen eines liebenden Gemüths — was einen höhern Raum mit unsäglicher Wollust füllt. Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten (der innerlichen),

der Pflegerin seliger Liebe — sie sendet mir dich — zarte Geliebte — liebliche Sonne der Nacht, — nun wach' ich — denn ich bin Dein und Mein — du hast die Nacht mir zum Leben verkündet — mich zum Menschen gemacht — zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt."

Hier haben wir Alles beieinander: die Nacht, das in sich schwelgende Gemüth, das Unaussprechliche, die Tiefe der Wollust, die Krankheit und die Wollust der Krankheit und am Ende das Sterben, welches dann wieder Nacht und Gemüthsseligkeit ist. Eine andere Stelle spricht die Wollust des Schmerzes aus: „In dem Augenblick, in welchem ein Mensch die Krankheit oder den Schmerz zu lieben anfinge, läge vielleicht die reizendste Wollust in seinen Armen, die höchste positive Lust durchdränge ihn. Könnte Krankheit nicht ein Mittel höherer Synthesis sein? Je fürchterlicher der Schmerz, desto höher die darin verborgene Lust? Jede Krankheit ist vielleicht ein nothwendiger Anfang der innigeren Verbindung zweier Wesen, der nothwendige Anfang der Liebe. So kann der Mensch enthusiastisch für Krankheiten und Schmerz werden und vor Allem den Tod als eine nähere Verbindung liebender Wesen ansehen. Fängt nicht überall das Beste mit Krankheit an? Halbe Krankheit ist übel, ganze Krankheit ist Lust und zwar höhere."

Diesem sich Fühlen des Subjects bis in alle Nerven hinein, dem wollüstigen Krankheitsge-

fühl bei Novalis entspricht im Pietismus das Sündenbewußtsein, die geistige Krankheit, die eigentlich eine Wollust ist; und wie Novalis' Begeisterung für die Krankheit dem Sündenbewußtsein, so entspricht seine Vorliebe für die Nacht der Mystik, dem monologischen Schwelgen des Subjects im Gottesgefühl, in subjectiven Visionen und ekstatischen Zuständen, die, ebenso wie die gemeine Gespensterschau in der Nacht, der Schauer des visionären Außersichseins und die Wollust des sich darin behauptenden Subjects sind. Deswegen treibt sich denn auch in Jung Stilling früher und sodann bei Justinus Kerner und Eschenmayer (vgl. die Seherin von Prevorst u. s. w.) die Mystik geradezu zum Gespensterspuk fort (vrgl. die Nachtseite der Natur, von Schubert). Wie die Mystik in Gespensterspuk, so läuft der Pietismus in Jesuitismus aus (vrgl. Th. IV. S. 180 die Ausführung der „Pietismus und die Jesuiten"). Von der Wollust der frommen Genußsucht im Pietismus und in der Mystik hat Novalis das entschiedenste Bewußtsein. Er sagt: „Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit; je sündiger der Mensch sich fühlt desto christlicher ist er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und der Liebe." Und: „Es ist wunderbar genug, daß nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat."

Ferner: „Spinoza's Idee von einem imperativen, schönen oder vollkommenen Wissen, einem an sich befriedigten Wissen, einem alles übrige Wissen annihilirenden und den Wissenstrieb angenehm aufhebenden Wissen, kurz einem wollüstigen Wissen (welche Idee allem Mysticismus zu Grunde liegt) ist äußerst interessant." Dies wollüstige Wissen giebt uns die Deutung der wollüstigen Religion, der sich genießenden Gemüthsschwelgerei.

Die Mystik ist der theoretische, der Pietismus der praktische Selbstgenuß des Religiösen. Die Mystik geht nicht auf die Gesinnung und auf das Verhalten nach Außen, sondern auf das Gefühl und die Phantasie, also nach Innen. Die Mystik, dieses visionär exclusive Selbstgefühl im Absoluten, zeigt sich zuerst gegen die steife und äußerliche Scholastik und ist in dem Geltendmachen des Subjectiven die Richtung auf die religiöse Befreiung, ein Vorläufer der Reformation. Der Mystiker in seiner frommen Ekstase ist sein eigener Priester, er hat nur den innerlichen, gar keinen äußerlichen Zweck, er geht über die Formen der Kirche, über die Vorstellungen der Kirche, über die Gesetze hinaus und erkennt keine andere Vermittlung mit seinem Gott an, als die Visionen, diese Zustände seines eigenen Innern, als die Gefühlserregung, die, unabhängig von aller Menschenmacht und von aller hierarchischen Controle, mitten im Unfreien die Geistesfreiheit geltend macht. Ein bedeutender Reformations-Vorläufer in diesem mystischen Belebungs-

proceß, in diesem Wiedererobern des religiösen Inhalts für das eigne Leben des Innern ist Tauler, dessen Predigten und Schriften in deutscher Sprache eine nachhaltige Wirkung ausgeübt. Die Mystik nach der Reformation und innerhalb derselben ist sodann in Jacob Böhm wirklich Sache des Laien, nicht nur des religiösen, auch des wissenschaftlichen Laien, darum die naturalisirende Speculation in rohster Form. Er besitzt theils die protestantische Theologie, also die befreite Form des Speculativen, theils setzt er die Dogmatik derselben voraus, besitzt sie also unfrei, theils aber hebt er auch diese Unfreiheit in seinen Visionen und Speculationen gänzlich auf und befreit sich mithin wirklich, ein mystischer Philosoph: es war in ihm die Speculation und die Vision mit gleicher Berechtigung vermischt. Mit Leibnitz ersetzt die Wissenschaft in gereinigter Form diese dunkle Naturseite des Geistes, ergreift und bändigt ihre Excesse und erhebt das Princip des Individuellen und Subjectiven zum wissenschaftlichen Besitz aus der bisherigen unklaren und unmittelbaren Geistesgährung.

Novalis sucht nun umgekehrt den philosophischen Geist, dessen er ausgezeichnet mächtig geworden war, wiederum in die dunkle Tiefe des Gemüths und der Phantasie zu versenken. Er hatte die Absicht, außer dem Ofterdingen noch sechs andere mystische Tendenzromane zu schreiben, in denen er, wie Tieck behauptet, „seine Ansichten der Physik, des bürgerlichen Lebens, der Handlung, der Geschichte, der Politik und der Liebe, so wie

im Ofterdingen die der Poesie niederlegen wollte." „Denn, sagt Tieck, es war ihm (im Ofterdingen) nicht darum zu thun, diese oder jene Begebenheit darzustellen, eine Seite der Poesie aufzufassen und sie durch Figuren und Geschichten zu erklären, sondern er wollte das eigentliche Wesen der Poesie aussprechen und ihre innerste Absicht erklären. Darum verwandelt sich Natur, Historie, der Krieg und das bürgerliche Leben mit seinen gewöhnlichsten Vorfällen in Poesie, weil diese der Geist ist, der alle Dinge belebt." Tieck und Novalis ist aber die Poesie gleich Fabel und Mährchen, gleich dem willkürlichen, Alles in seinen Strudel stürzenden Spiel der Phantasie, jedoch so (und das ist hierbei das Seltsame), daß dieses Spiel sich nun nicht Selbstzweck ist, sondern dazu dient, von irgend etwas „das innerste Wesen aufzuschließen," also ein freies Phantasiespiel mit metaphysischem oder philosophischem Zweck, mit dem Zweck der Offenbarung, der Belehrung, der Geltendmachung einer Ansicht, das nennt Tieck, und das ist auch für Novalis in Wahrheit die Poesie. Und hieraus erklärt sich nun näher, warum ihm „Fabel und Mährchen nur das Gesammtwerkzeug seiner gegenwärtigen Welt" ist. Die Tiefe der Innerlichkeit und der metaphysische Grund läßt sich in „einzelnen und bestimmten Figuren" der wahren Poesie nicht verwirklichen, es wird daher zu einer allgemeinen Auflösung aller Individuen des Ofterdingen in Typen und allegorische Allgemeinheiten geschritten, und was er dem armen Mährchen zu-

muthet, „prophetische und absolut nothwendige Darstellung zu sein," ist schon derselbe unpoetische Tic, dasselbe halb-philosophische und didaktische Interesse, die Tendenz hinter der wirklichen Sache, die Tieck in seinen Persiflagenmährchen und auch Göthe mit seinem unglücklichen Mährchen und später mit der kolossalen Räthselwirthschaft des zweiten Faust verfolgt. Novalis hat unstreitig ein tiefpoetisches Gemüth. Das Ewige ist in seiner Macht, und die Form dafür ist ihm so entschieden die sinnliche, daß er überall nicht nur persönlich und gemüthlich dabei ist, nicht nur immer lyrisch und phantastisch, d. h. durch das poetische Mittel der wirklichen Existenzen sich ausspricht, daß er sogar überall bis zur wollüstigen Sinnlichkeit, also der ekstatischen Betheiligung des sinnlichen Ichs fortgeht. Das Sinnlichgeistige ist sein wahres Element; aber dann auch wieder nicht, denn nicht dieses Bestimmte ist es ja, was ihn interessirt, er will das eigentliche Wesen, den metaphysischen Grund der Sache aussprechen. Astralis ist daher der Sohn Osterdingens und Mathildens, aber er ist es auch wieder nicht, sondern eine Allegorie, er ist „der Geist der Poesie und zugleich der siderische Mensch, der mit der Umarmung Heinrichs und Mathildens geboren ist." Ja seine Genesis selbst und damit auch seine Erzeuger werden zum Allgemeinen verflüchtigt, denn er sagt von sich und seiner Zeugung:

„Aus Wehmuth, Lieb' und Ahndungen entsprungen
War der Besinnung Wachsthum nur ein Flug,
Und wie die Wollust Flammen in mir schlug,
Ward ich zugleich vom höchsten Weh durchbrungen."

Und wie es mit dieser Poesie in ihrer allegorischen Phantastik bewandt sei, drückt derselbe siderische Wechselbalg auf folgende Weise aus:

„Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt,
Und was man glaubt, es sei geschehn,
Kann man von weitem erst kommen sehn;
Frei soll die Phantasie erst schalten,
Nach ihrem Gefallen die Fäden verweben,
Hier Manches verschleiern, dort Manches entfalten,
Und endlich in magischem Dunst verschweben.
Wehmuth und Wollust, Tod und Leben
Sind hier in innigster Sympathie, —
Wer sich der höchsten Lieb' ergeben,
Genaß von ihren Wunden nie."

Durch diese wollüstige Mystik und willkürliche Phantastik löst sich leider die reizendste Poesie überall in „den blauen Dunst" der Allegorie auf.

„Die Liebe (ein allegorischer Popanz) ging auf dunkler Bahn
Vom Monde nur erblickt,
Das Schattenreich war aufgethan
Und seltsam aufgeschmückt.

Ein blauer Dunst umschwebte sie
Mit einem goldnen Rand,
Und eilig zog die Phantasie (ebenfalls personificirt)
Sie über Strom und Land."

Wie erkältend haucht uns dieser blaue Dunst an, wenn er uns das frische, warme Lebensbild, das Fest und die Verlobung Heinrichs und Mathildens, des alten Schwaning Lied von der Jungfrau Liebe und schwellender Jugend, die alle Bänder überquillt, des heitern Klingsohr: „Auf

grünen Bergen ward geboren der Gott, der uns den Himmel bringt" — in trübe, allegorische Nebelwolken entrückt. Wäre doch die kleinste Novelle mit reellen, bleibenden Gestalten poetischer gewesen, als die blausten, dunkelsten, fernsten und tiefsten allegorischen Mährchen, und der irdische Knabe lieber und bedeutender, je irdischer, desto lieber, und wie viel mehr als der siderische Astralis! Denn die Kinder, das sagt Novalis selbst, sind „die sichtbar gewordene Liebe," und der wirkliche Mensch ist „der einzige Tempel Gottes auf der Welt," wie „das Thier die sichtbare Unvernunft," so ist „der Mensch die sichtbare Vernunft."

Die Form der Poesie, welche Novalis im Ofterdingen gewählt, entspricht weder der Tiefe seiner eigenen Philosophie, deren wunderbare Blicke nach allen Richtungen Jeden überraschen werden, der seine Fragmente liest und die philosophischen Probleme kennt, noch darf sie sich der wahren Poesie, die zu seiner Zeit so mächtig einschlug, an die Seite stellen. Mit dieser Poesie und namentlich mit dem Wilhelm Meister, der sich fest an die Wirklichkeit anschließt, ist er daher sehr unzufrieden: „Wilhelm Meisters Lehrjahre sind gewissermaßen durchaus prosaisch und modern. Das Romantische geht darin zu Grunde, auch die Naturpoesie, das Wunderbare. Das Buch handelt bloß von gewöhnlichen Dingen, die Natur und der Mysticismus sind ganz vergessen. Es ist eine poetisirte, bürgerliche und häusliche Geschichte, das Wunderbare darin wird ausdrücklich als Poesie und Schwärmerei

behandelt. Künstlerischer Atheismus ist der Geist des Buches." Um nun dem Wunderbaren und Romantischen, dem Nichtmodernen, der Naturmystik und aller möglichen Verwunderung rechten Spielraum zu geben, spielt der Heinrich von Ofterdingen in einer solchen Naivetät des Mittelalters, daß er auch das Gemeinste erst zu erleben hat, daß z. B. die Laute, der Dichter, ja die ganze Welt, welche ihm erst in Augsburg wirklich wird, zu Anfange uns als eine Sage aus der Ferne hereindämmern; und dann, wenn man endlich bei der verheißenen Wirklichkeit angelangt ist, diese mittelst des blauen Dunstes wieder verschwindet und als Fata Morgana einer wetterwendischen Phantastik erscheint.

Dies ist die Seite, nach welcher Novalis der Vater der eigentlichen Romantik in der Kunst ist; und er ist in seiner gedrungenen, energischen und überall wahrhaft empfundenen Form nicht nur das Original und die Quelle der Romantik, sondern auch ihr ganzer Inbegriff, der später in eine weitläufige Welt frostig auseinandersplittert. Wie von den Büchern der cumäischen Sibylle das Eine, welches der König kaufte, so viel werth war, als alle zusammen, die sie ihm zuerst geboten, so ist auch der Eine Novalis die ganze Romantik, und wenn alle Schriften der nachfolgenden Verkündiger dieses Geistes in Wassers- oder Feuersnoth geriethen, ihr Wesentliches wäre uns in ihm versichert.

Nach der andern Seite ist er eine Grundlage und eine Vorbedeutung der gegenwärtigen Philosophie, die

zuerst in Schelling ihm entspricht, sodann in Hegel ihm und Schelling widerspricht und mit dem gegenwärtigen Bewußtsein, wie die Kritik Schelling's, so auch die vollkommene und eigentliche Kritik Novalis' herbeiführt, dessen Wahres und Unwahres in seiner Darstellung zu sondern darum so schwer fiel, weil man ihn nicht zeigen kann ohne ihn in mythisch, mystisch, mährchenhafter Form, eingehüllt in das individuelle Gemüth und seine Phantasieen, erscheinen zu lassen.

2. Schelling.

1775.

Was in Novalis lyrisch, ahnend, prophetisch zum Durchbruch kam und in Poesieen, Mährchen und genialen Einfällen verwirklicht werden sollte, das sucht Schelling systematisch durchzuführen, aber mit der ausdrücklichen Behauptung, „diese Philosophie sei der Poesie, dem Mythus und der genialen Eingebung gleich." Die Philosophie ist ein „Act des Genies," „sie ist von der Kunst geboren und muß alles Wissen wieder in den Ocean der Poesie zurückführen." „Eine neue Mythologie ist das Problem." So spricht sich schon das „System des transcendentalen Idealismus" aus, so verfährt er in seinen naturphilosophischen Ausführungen, und die vielgepriesene Abhandlung „über die Freiheit" wird überall zum Mythus, wo sie aus der Kritik der früheren Philosophien zur Darlegung ihrer eignen Ansicht übergeht.

Schelling kehrt die dunkle Seite des Geistes hervor, aus dem klaren Selbstbewußtsein Fichtes macht er unter demselben Namen, dem der „intellectuellen Anschauung", ein mystisches überschwengliches Schauen des Absoluten, welches das Absolute selbst ist. Von völlig Fichtischen Ausdrücken kommt er zuletzt zu völlig theologischen und mystischen, wie „Gott und Natur, Himmel und Hölle und der Ungrund, welcher

die absolute Indifferenz der Gegensätze, Gottes und seines Naturgrundes, ist." Ueber das Fichtische Princip ist Schelling nie hinausgekommen. So lange er philosophirt, bleibt er von Fichte abhängig, erst wo er die Philosopheme zu Mythen erhebt und sich und die Welt mystificirt, macht er einen Gegensatz gegen Fichte, denselben, den Novalis machte, nur mit dem Unterschied, daß er Novalis' Genialitäten zu einer systematischen Ausbreitung auseinanderdehnt und ihnen die Form der leichten Anmuth nimmt, um ihnen die der unerreichbaren Doctrin zu geben. Schelling ist bei weitem nicht so selbständig gegen Fichte, wie Novalis. Er setzt Fichtes Natur im Geist und seiner vergeistigten Natur nichts anders entgegen als eine Ausführung dieser Idee; und als er Fichte heftig angriff, konnte er ihm nur vorwerfen, Fichte sei später, als er in die religiöse Vorstellung zurückgefallen, habe sich später erinnert, daß nicht von dem empirischen Ich, sondern von Gott, als dem absoluten Subject, die Rede hätte sein müssen. Diese Entdeckung Schellings, die den „absoluten" Idealismus erst ausmachen sollte, haben die Theologen lange vor ihm gemacht; und es bleibt als Unterschied Schellings von Fichte nichts Anderes übrig, als was Hegel schon zu einer Zeit dafür erklärte, wo Schelling sich selbst noch für einen Fichtianer hielt, nämlich, daß Fichte die logische und rationelle Einheit des Subjectiven und Objectiven ausführt, Schelling dagegen die Naturbestimmtheiten ebenfalls als geistige wirklich zu

beweisen sucht. Er sucht das System des transcendentalen Idealismus als Naturphilosophie durchzuführen und Fichtes Princip zu realisiren. So lange er Philosoph bleibt, bleibt er Fichtianer, selbst die Vergeistigung der Spinozistischen Substanz ist nur eine weitere Ausführung des Fichtischen Anfangs. Wo er aber aufhört Fichtianer zu sein, fängt er an Mythiker zu werden. Dabei geben wir gerne zu, daß Novalis' Mährchen und Novalis' Mysterium, Novalis' Kühnheit, sich zu jedem Abfall von der Freiheit zu bekennen und selbst zum Hymnus auf die Nacht und zum Lobe des Katholicismus sich zu begeistern schon von Anfang an in Schelling steckt. Wie Novalis, sind alle diese Geister des Gegenstoßes gegen den Durchbruch zur vollen Freiheit von Anfang an entschieden und ganz, wenn auch noch nicht in voller Ausbreitung und Deutlichkeit, das, wofür sie am Ende ihrer Laufbahn erkannt werden. Alle sind gezwungen, von der Freiheit auszugehn, welche in ihrer Zeit erreicht wurde; aber sie gehen gleich Anfangs nicht von ihr aus, um zu ihr zurückzukehren, sondern, um sich gegen sie zu wenden. Ganz wie Fichte spricht Schelling die Einheit des Idealen und Realen aus, und bemüht sich in den verschiedensten Ansätzen, die Idee in der Natur, die Identität der Gegensätze im Absoluten (in Gott) systematisch darzuthun. Er fühlt sehr gut, daß, da nun einmal das absolute Princip entdeckt ist, nur mit dem System weiter zu kommen sei. Um sich auch im

Princip zu unterscheiden, muß er das Princip verdunkeln und den Leser mystificiren. „Das Gesammte was ist,“ sagt er in der „Zeitschrift für speculative Physik,“ „ist an sich oder seinem Wesen nach die absolute Identität selbst: der Form seines Seins nach das Selbsterkennen der absoluten Identität von Subject und Object in ihrer Identität, welches unendlich ist.“ Fichte macht die Einheit des Objects und Subjects im Denkact klar; Schelling erklärt in der „neuen Zeitschrift für speculative Physik“ die intellectuelle Anschauung für eine Sache der Begabung, so daß es sich gezieme, „den Zugang zur Philosophie nach allen Seiten hin vom gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne“, und spricht „dem Denken, welches einen nothwendigen Gegensatz am Sein habe,“ die Fähigkeit ab, absolutes Erkennen zu sein und zu werden. Im „System des transcendentalen Idealismus“ deducirt er das „Organ der Philosophie,“ das „Genie,“ dessen Product das „Absichtslose, zu dem absichtlich Begonnenen hinzugebracht,“ wäre. „Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann und nur aus dem Product wiederstrahlet, ist für den Producirenden eben das, was für den Handelnden das Schicksal ist, d. h. eine dunkle, unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder Objective hinzubringt. Und wie jene Macht, welche durch unser freies Handeln ohne unser Wissen und selbst wider unsern Willen nicht vor-

gestellte Zwecke realisirt, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Production (dem Kunstwerk) vereinigt ist, zu dem Bewußtsein das Objective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet." Hiemit weissagt er sich und seine Stellung gegen Fichte, hiemit nimmt er Schillers freie Schönheit in seine dunkle Form hinüber, und nachdem er anerkannt hat, nur die Kunst offenbare das Ewige, erklärt er die Philosophie für einen ästhetischen Act, in welchem ebenfalls „Denken und Sein" nicht entgegengesetzt wären. In der „neuen Zeitschrift für speculative Physik" führt er dies so aus: „als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt sind. In der Idee des Absoluten wird eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt ist, ist das Allgemeine und Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Sein entspricht. Allgemeines und Besonderes sind in Ansehung dessen, was absolut ist, schlechthin eins. Da es die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten das Besondere und Allgemeine absolut eins, auch die Form mit dem Wesen eins. Da das Absolute im Erkennen der Form nach ist, so ist es

wegen der absoluten Indifferenz des Wesens und der Form, die zu seiner Idee gehört, auch dem Wesen nach im Erkennen. Die absolute Einheit des Idealen und Realen ist die ewige von seinem Wesen nicht verschiedene Form des Absoluten, das Absolute selbst. Diese intellectuelle Anschauung ist, als Erkenntniß, zugleich absolut eins mit dem Gegenstande der Erkenntniß. Das ist die erste speculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie; von diesem Punkte geht alle philosophische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz." „Das absolute Erkennen, welches nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige Form desselben ist, ist im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden. Das ist der Begriff, mit dem, als einem Zauberschlag, die Welt sich öffnet, das Objectivwerden des unendlichen Denkens. Die Dinge-an-sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnißact." Dieses wunderbare Wesen war bei Fichte ein vernünftiges, besser wird es hier nicht, aber dunkler. Die „intellectuelle Anschauung" ist eine mystische geworden, sie ist nun etwas anders als das Denken, sie ist das Absolute, und das „undenkbare" Absolute wird dem Genie in einem ästhetischen Act offenbart, worin es eine Vision hat, deren die meisten Leute unfähig sind. Nur den Sonntagskindern, sagt Hegel, läßt er die Philosophie übrig, das Denken

wird zum Schauen. Wie dem leiblichen Auge nicht gegeben werden kann, was es nicht sieht, so ist das geistige Auge der intellectuellen Anschauung Niemanden zü verschaffen und zu eröffnen, denn es ist die unmittelbare, die schon vorgefundene geniale Vision. „Wer sie hat, dem ist sie evident, wer sie nicht hat, dem wird sie nicht andemonstrirt.“ Sie ist Begabung des geistigen Organs, und nicht das Ende oder der Verlauf, sondern der Ausgangspunkt aller Philosophie. „Das philosophische Wissen muß ein Anschauen sein, heißt es im „transcendentalen Idealismus“, das, als freies, sich selbst zum Object habendes Produciren, nicht sinnliche, sondern intellectuelle Anschauung, das Organ alles transcendentalen Denkens ist. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und vermuthen kann.“ Schelling rechtfertigt hiemit seine immer wieder bewiesene Unfähigkeit, einen systematischen Weg zu der Höhe seiner philosophischen Warte, zu seiner mystischen intellectuellen Anschauung, zu bahnen, ja er erklärt die Unzugänglichkeit für beabsichtigt; und es ist wahr, eine Erkenntnißform, welche unmittelbar ist und bleiben soll, was sie ist, nämlich das Vorrecht besonderer Genialität, läßt sich nicht weiter beweisen, das hieße sie in allgemein verständliche Bewegung setzen und ihrer vornehmen Isolirtheit entreißen.

Schelling würde nun aber nicht philosophiren, höchstens verkündigen, befehlen, prophezeien, wenn er nicht bewiese. Er sucht also, seinem Princip zum Trotz, nichts eifriger, als den Beweis, ohne jemals seine Form zu finden, ja selbst ohne ihn auch nur in seiner Unförmlichkeit zu vollenden. Der Geist ist ihm natürlicher Geist; seine unmittelbar vorgefundene Form, die bewußtlose Genialität, gilt ihm für die höchste. Der Geist fällt ihm, so zu sagen, noch mit der Natur zusammen, statt in der Einheit mit ihr zugleich seine Selbständigkeit zu behaupten. Die Anschauung ist das Sein der Genialität, nicht das Werden und Procediren des Denkens, nicht das **Sein** des Selbstbewußtseins, welches aus dem unbewußten Verhalten sich seiner bewußt wird. Die Einheit des Seins und Denkens also finden wir bei Schelling nicht in den Proceß des Absoluten gelegt, sondern in die Anschauung des Absoluten, in welcher das Denken noch kein Denken, sondern Phantasie oder visionäre Genialität ist.

Schelling ist reich an Einfällen, an treffender Auffassung fremder Philosophen, er ist fruchtbar an neuen Verbindungen; aber er ist unfähig, neue Wege zu gehn, und vor allen Dingen die Methode der Freiheit, die zu ihrem Principe nun zu entdecken war, ist seiner Anschauung so fremd, daß sie ihr vielmehr entgegengesetzt ist. Wie er das Princip der Freiheit verdunkelt, so kennt er keine andere Bewegung als die der Willkür. Er bringt es nicht dahin, daß er sich mit der gegen-

ständlichen Welt, die nun nicht mehr draußen stehn bleiben soll, erfüllt, indem die Vernunft in allen Naturprocessen ihr eignes Wesen und Gesetz erkennt, sondern indem er sich bildlich, phantastisch, durch Analogieen und Symbolisiren mit dieser im Grunde doch immer noch fremden Welt zurecht findet. Die Natur gestattet diese Analogieen und Willkürlichkeiten ungerügt, während die sich selbst verstehenden Phänomene des Geistes eine unvollkommene Ausdrucksweise gleich an sich selbst messen und richten. Die intellectuelle Anschauung Schellings bringt darum ganz besonders die Naturseite des Geistes zu Ehren. Er wird hoch gehalten als Seele, Stimmung, Gemüth. Daher denn auch das Aesthetische, das geniale Aperçu, das ohne Weiteres, man weiß nicht wie und woher, in den Besitz der Sache geräth, der höhere und intimere Kunstsinn, so vorwiegende Geltung erreicht. Die ästhetische Anschauung nennt er die objectiv gewordene intellectuelle.

Schellings Philosophie ist nichts, als phantasirende Genialität. Darum stellt er auch die Kunst (im transcendentalen Idealismus wenigstens noch) über die Philosophie. Die Kunst, sagt er, „ist die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen muß.“ Versteht sich, daß er seine Philosophie für Kunst erklärt. Aber es leidet keinen Zweifel, die Anschauung ist die mangelhaftere Offenbarung. Die Anschauung ist noch mit dem Sinnlichen behaftet, sie ist

das Denken mittelst der Vorstellung der sinnlichen Dinge. Diese Natürlichkeit des Denkprocesses, der sich der Künstler unterwirft, ist schwerfällig und unfähig, die spröden Existenzen, mit denen er sich schleppt, zu verdauen; es fehlt ihm die flüssige Dialektik des freien Geistes. Schelling krankt an dieser Unverdaulichkeit. Sie stellt sich bei ihm dar theils als äußerlicher Schematismus, theils in den Consequenzen seiner ästhetischen oder vielmehr mythischen Methode, die ihn nun mit den hartnäckigsten Existenzen fester Vorstellungen von der unfreisten Art plagt. So wird ihm der Logos zur Vorstellung eines vorweltlichen Gottes, so die Sünde zum Sündenfall, so bedarf er eines vorgeschichtlichen Paradieses, einer Urzeit voll Weisheit und Sündlosigkeit, um die Vernunft in der Geschichte, eines Abfalls der Urmenschen an die Natur, um den Kampf der Entwicklung zu begreifen; und ebenso bedarf er des Gottes, der einmal ein Mensch wurde: — kurz alle die Vorstellungen schleichen sich in sein Philosophiren allmälig ein, unter welchen nicht dem denkenden Geiste, sondern der sinnlichen Auffassung des gemeinen, so hart von ihm behandelten Bewußtseins, das Absolute und dessen Proceß in der Geschichte erscheint. In dieser nothwendigen Ausbildung zum crassesten Empirismus und Positivismus wird das Schellingsche Philosophiren die Wurzel jener verschrobenen Christlichkeit, welche sich auf ihre Unfähigkeit zu denken so viel zu Gute thut und es für genial hält, allen, auch den unverdaulichsten und undurchsichtigsten Mythen eines

phantasirenden Glaubens sich in die Arme zu werfen. Man sucht die Geschichte rückwärts zu construiren. Weil das Absolute in seinem Anfange das Fertige ist und die Einheit aller Dinge in Gott nichts zu wünschen übrig läßt, so entsteht ein Urzustand der Vortrefflichkeit und Vollkommenheit, von dem die Menschen erst an die Natur abfallen, um dann später durch Christus wieder erlöst zu werden. Die Geschichte wird aufgehoben und statt der geistigen Vertiefung, womit die Gegenwart alle Vergangenheit umfaßt und in ihrer Totalität wieder herausgebiert, wird nun, von dieser Schelling'schen Basis aus, der wirkliche Rückschritt, seine äußere Wiederherstellung der Vergangenheit gefordert. Die Geschichte (und dies ist das Wahrzeichen der Romantik, die hier sich anschließt) wird damit schlechtweg eine Reaction, von jetzt zu Luther, von Luther zum Papst, vom Papst zu Christus, von Christus zum Paradiese, in welchem Zustande Schelling sodann „das Aufhören aller Wissenschaft in unmittelbare Erkenntniß", die endliche Wiederherstellung der absoluten Identität aller Gegensätze prophezeit, denn das Unmittelbare ist das Höchste. Im Werden erkennt diese Auffassung nur das Sein an, das Gewordene, und indem im Gewordenen wieder ein Werden war, treibt sie sich immer weiter zurück bis zum allerunmittelbarsten Sein — dem Nichts. Dies folgt alles aus der Anschauung. Anschauen kann man nur das sinnlich Vorhandene, das Fertige, das Gewordene, während dagegen das Werden, die Freiheit der

Vernunft, nur dem Denken zugänglich bleibt, denn das Denken ist das Sein in seiner Bewegung. Das Anschauen fixirt das Sein und faßt nur die festen Erscheinungen der Natur; den Geist muß es läugnen. Will es das bewegte Sein, den werdenden Geist fassen, so muß es ihn nothwendig verdrehen. Die *Camera obscura* der romantischen Anschauung gleicht dem Daguerreotyp, welches nur das Ruhende darzustellen vermag, alle Bewegung aber zu chaotisch unförmlicher Bildung verzerrt.

Man könnte Schellings Standpunkt, der aus seinem mystischen Princip nothwendig zu seinen jetzigen unphilosophischen Consequenzen führen mußte, dahin aussprechen, daß bei ihm die Identität Denken gleich Sein, nicht Sein gleich Denken ist, daß ihm das Sein das prius, das Denken das posterius der Idee ist, das Sein also und nicht das Denken die Wahrheit. Die Willkür ferner seiner subjectiven, noch unmittelbaren Methode ließe sich so bezeichnen: Indem er die Vermittlung zwischen Object und Subject in die Sphäre der Freiheit, ins Denken, legt, das Subject zur Wahrheit, zum prius des Objects macht, besteht sein Mangel darin, daß dieses Subject durch die Nothwendigkeit objectiver Methode noch nicht zu einem allgemeinen sich erhoben hat, sondern — noch sein eignes ungereinigtes Ich ist, mit allen Zufälligkeiten der Naturung, Begabung, Genialität behaftet, und zwar so, daß das Subject gerade diese seine empirische Seite, diesen seinen un-

mittelbaren Grund, maßgebend macht, also wieder dahin zurückfällt, das Denken vom Sein oder von seinem Zustande bestimmen zu lassen, nicht von der Natur des Gegenstandes. Hiemit, indem er sich in der Rolle fühlt, die Gegensätze der Welt in sich zu versöhnen und die Norm aller objectiven Wahrheit zu sein, entsteht der furchtbarste Dünkel, die widerwärtigste Ichsucht, welche Schelling so unliebenswürdig in seinem Hochmuthe macht, und welche in der praktischen Sphäre in erbitterte Verketzerung umschlägt, sobald seinem Eigensinn eine sachgemäße und darum durchschlagende Opposition in die Quere kommt. Hat er gegen die Welt den Hohn: „es giebt dumme Menschen, die unfähig sind, mich zu fassen," fast in allen seinen Schriften wiederholt, so treibt der Zorn sich auf die Höhe gegen Hegel, dem er unterliegt, weil Hegel die durchgeführte Freiheit an die Stelle seiner durchgeführten Willkür setzt. In den Münchner Vorträgen pflegte er daher zu sagen: „Hegels Philosophie gleiche der seinigen, wie der Affe dem Menschen," was insofern richtig ist, als sie ihr gar nicht gleicht. Statt des verletzten Hochmuthes hat die Hegelsche Philosophie nur die getreue Darstellung ihres Gegners angewendet. Schellings ärgster Feind ist wer ihn darstellt, wie er ist, und diese Feindschaft hat Hegel mit großer Ruhe in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie an ihm ausgeübt. Schellings und der Romantiker Polemik hingegen ist immer die Erbitterung des verletzten Ichs. Sie verdammen und verfolgen. Besonders seit den Frei-

heitskriegen, wo nun die Theorie der Freiheit sich bewähren und ausführen soll, treten die fixen Ideen Schellings und der Romantiker in Kirche und Staat mit Verketzerung und Verfolgung der Aufklärung und ihrer Formen hervor.

Man hat den neuen Schelling, d. h. die Consequenzen seines Princips, von der Wahrheit seiner Anschauung trennen und dem alten Schelling nicht zur Last legen wollen. Mit Unrecht. Die Schelling'sche Philosophie ist, — eben um der trüben Region willen, aus der sie nicht heraus kann und die sie gerade so wie sie ist, ohne Verstand und Besinnung, als die rechte Weide des Geistes behauptet, durch und durch nichts anders, als — ein Abfall von der Philosophie. Diese Willkür und diese freiwillige Knechtschaft ist keine Philosophie mehr. Sobald sie zur näheren Erörterung ihrer hochmüthig angepriesenen unzugänglichen Region kommt, zeigt es sich, daß sie nur Mythen zu erzählen weiß, sowohl von der Natur, als von der Urweisheit. Die Natur und die „Wirklichkeit, an die das Rationale nicht heran könne," wie es in der Vorrede zu Cousin heißt, lernen wir eben darum nicht kennen, und vielleicht glauben wir es nicht, was seine Mythen uns erzählen von dem an sich vollendeten Geist des Urvolks, zwischen den und uns die Natur, an die er abfiel, sich gestellt hat. Schelling ist allerdings an die Natur und zwar an seine eigne abgefallen, und eben darum kann er an das Rationale nicht heran und die philosophische Freiheit nicht erringen.

Dieser Abfall von der „Urweisheit" der Fichtischen „intellectuellen Anschauung" an die „Natur" seines unliebenswürdigen, eitlen, „genialen" Ichs ist allerdings ein Rückfall, aber ein Rückfall seines eignen Geistes, welchen er mit Unrecht dem Geist der Geschichte aufbürdet. Er fällt aus der Freiheit des Denkens in die Launen seiner Phantasie zurück; seiner Philosophie ist Natur und Geschichte gleich gesetzlos und biegsam. Sie führt den Strom zu seiner Quelle zurück. Ihr ist nicht die Blüthe der Geschichte, die geläuterte Form des gegenwärtigen Geistes, sondern die Urweisheit am Anfange der Geschichte das Ziel, ein Positivismus, welcher den Menschen auf den Kopf stellt, damit er von seiner eigenen Blutfülle erstickt und in der Gehirnüberschwemmung selig werden möge.

Niemand ist bitterer von ihm verfolgt worden als Jacobi, der in dem naturphilosophischen Satze: „Ist doch die Natur dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt," nach seiner Art Atheismus und Spinozismus findet. Schelling gab überall, wo er den Idealismus entwickelte, solches Aergerniß, und nur wo er mythisch wurde, konnte das fromme Gemüth sich darüber beruhigen, daß sein Geist im Wesentlichen immer im Tübinger Stift und dessen dogmatischen Erinnerungen heimisch geblieben, von Fichte also nur kurze Zeit auf Abwege geleitet worden war. Im System des transcendentalen Idealismus ruft er aus: „Gott ist nie, wenn

Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes." Wie er hiemit Fichte's „moralische Weltordnung" ausdrückt, so ist seine visionäre Anschauung des Absoluten nichts Anderes als die Jacobische Vernunft, die kein Denken ist, sondern Gott in unmittelbarer Anschauung erkennt; und wie er Jacobi gerade darum so bitter anfeindet, weil er im Princip und in allen vernunftfeindlichen Consequenzen ihm vollkommen gleicht, so sucht er auch Fichte möglichst zu vernichten; ihm, von dem er alle seine wirklich philosophischen Gedanken entlehnt hatte, gab er Schuld, er hätte aus seiner Schrift „über Philosophie und Religion" den Rückfall in die Theologie abgeschrieben, als wenn die Weisheit: „nicht das empirische Ich, sondern Gott sei das Absolute," erst von Schelling erfunden und von Fichte bei ihm, statt bei irgend einem Prediger, gelernt wäre. Schelling fragt Fichte: „woher er es wisse, daß nur wir das Wissen sind und daß überall sonst kein Wissen, als in uns ist?" Fichte hätte ihm aufgeben können, ein anderes Wissen zu beweisen. Schelling ruft höhnisch aus: „für Fichte sei nur das menschliche Geschlecht allein da;" aber wie konnte Fichte alle die mythischen Geschlechter und unvordenklichen Potenzen ahnen, die der „Dichter Schelling" noch hervorbringen würde? Fichte fällt freilich von seinem philosophischen Bewußtsein ab, als

er Gott an die Stelle „des Ich des Bewußtseins“ setzt; aber Schelling ist von Anfang an auf diese Weise abgefallen, und daß er Fichte diesen „höheren Standpunkt“ in seiner Auffassung des Idealismus geliehen haben will, darin liegt nur der kleine Irrthum, daß er die Ansicht des Katechismus und die Mystik Jacobi's für einen höheren Standpunkt hält, als die Fichtische unsterbliche Entdeckung, daß das empirische wissende Ich, der wirklich denkende Mensch, die existirende und reelle Freiheit, die einzige Realität des Absoluten ist, während das Absolute, das Schelling im Sinne hat, nichts Anderes ist, als eine mystische Union Gottes und der Natur, die darum nie erreicht wird, weil beide Seiten, wie Schelling sie versteht, nichts als Phantasmagorieen sind.

Seine „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ sind so unphilosophisch, als ihr Titel, aber eine wahre Apokalypse seiner phantasmagorischen Welterklärung. Hegel ignorirt dies Schriftchen mit Unrecht, weil es „vereinzelt wäre, so viel Speculatives es auch enthielte.“ Es ist so wenig vereinzelt, daß Schelling sein ganzes Wesen erst hier entfaltet und die Vision in der Form des Mythus zu einer rückwärts und vorwärts gewendeten Weissagung erhebt.

Allah ist groß und Schelling sein Prophet.

Mit wenig Worten aus der interessanten und schön geschriebenen Ausführung läßt sich dies beweisen. Um die Freiheit zu erklären, geht er auf die Erklärung des

Bösen und des Guten zurück. Diese nimmt er, wie er sie findet: theils sind sie ihm, wie den alten Parsen, kosmische, theils, wie den Christen, ethische Existenzen, theils endlich, wie den Philosophen, Gemüthsverfassung.

Gleich Anfangs wundert man sich, bei dem Schüler Fichte's zu lesen, „daß die Freiheit eins der herrschenden Centra jedes Systems sein müsse," als könne ein System mehrere Centra haben; — wir erfahren aber sehr bald, daß wirklich zwei Centra in diesem System wirksam sind: „Gott hat den Grund in sich — dieser Grund ist die Natur in Gott, und der dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins, die Sehnsucht, worin Gott sich als sein Ebenbild erblickt." Die beiden Centra reichen aus; vermöge ihrer Bewegung gegen- und ineinander sehn wir Gott erwachen, sich dehnen, sich zum Dasein erheben, vor den Spiegel treten, sein Ebenbild erblicken und — ja, meine Herrn, so ist die Sache vor sich gegangen; es sind ewige Urkunden darüber vorhanden, die man intellectuell-anschauend ohne Schwierigkeit entziffert. Man schaue nur: „Im Menschen ist die ganze Macht des finsteren Princips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra." Dies ist poetisch. Während „dem Philantropismus unserer Zeit der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit oder Animalität liegt, in dem irdischen Princip, indem er dem Himmel nicht, wie sich gebührt, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzt;" zeigt Schelling, „das Böse liege

in der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit“ im Centrum des dunklen Grundes, das sich Gott entgegensetzt. Dies Selbst im Centrum der Natur, oder der Teufel, sucht die Welt auf eigne Hand zu Stande zu bringen. Umsonst, es fällt Alles immer wieder in ein wüstes Chaos zusammen, bis Gott dem Unwesen ein Ende macht und „das Wort der Liebe“ in die Verwirrung ruft, ebenso wie er später Christus in die turba gentium sendet und ihn das Wort der Erlösung in die sittliche Welt rufen läßt. „Daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte, entgegen.“

„Im Anfang war selige Unentschiedenheit, das goldene Weltalter, wo weder Gutes noch Böses war: dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam dem Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben.“ Er schildert die Resultate als eine Zeit der Schönheit und des Glanzes der Kunst und sinnreicher Wissenschaft. Aber, aber: „weil das Wesen des Grundes für sich nie die wahre vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und, wie durch schreckliche Krankheit, der schöne Leib der

bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an." Dann folgt die Erlösung, wie wir wissen; aber sie hilft wenig, und es wird nicht erreicht, daß nun der Böse unter die Füße getreten ist, o nein! dann wäre ja das Böse nicht erklärt, vielmehr wird ihm nun nur das Gleichgewicht gehalten und „ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Kampf des Guten und Bösen tritt ein."

Wie hübsch sich der alte Wein aus neuen Schläuchen trinkt! Man liest mit Behagen und gerne liest man fort, so populär wird der Dichter. Und die Fabel hat einen guten Sinn: es ist kein Wunder, daß unserm Schelling der fortgesetzte bewußte Abfall von dem Princip der Freiheit in seiner höchsten Durchbildung, der Mythus vom Bösen in seiner Selbständigkeit, und die Anschauung der zwei Centra so lebhaft vor der Seele steht. Es ist das Bekenntniß eines gefallenen Genius. Man muß aber auch weiter nichts als diese mythische Selbstkenntniß zu lesen wünschen, um den Geschmack an solchen Ausführungen nicht zu verlieren; man wird dem Mythus seinen Sinn nicht bestreiten, aber man muß einen naiven Begriff von der Philosophie haben, um dergleichen alte und neuaufgewärmte Mythen für wissenschaftliche Untersuchungen zu halten; man muß mit Schelling und Novalis denken, „Philosophie ist Poesie und die höchste Poesie das Mährchen."

Allerdings geht die Besinnung des Doctrinärs durch

seine Dichtung hindurch und er vergißt es nicht, uns auch das Ende vom Kampf des Guten und des Bösen zu schildern, denn sonst wäre ja nur der ewige Wechsel Fichte's zwischen Nichtich und Ich erreicht. Der Anfang und das Ende ist daher weder Gott noch der Grund, sondern „der Urgrund oder der Ungrund, die absolute Indifferenz, das Nichtsein der Gegensätze." „Ohne den Ungrund gäbe es keine Zweiheit der Principien." „Der Ungrund ist das schlechthin betrachtete Absolute, in dem das Ich und das Nichtich verschwunden ist."

Hegel findet Speculatives in diesen Mythen, und der „Ungrund" ist allerdings sein „Sein, welches noch nichts ist, weil es keine Bestimmungen in sich hat;" aber Hegel ist kein Mythiker, der die Statuen anbetet, die er gemeißelt hat, während Schelling nicht die Freiheit, sondern nur den Mythus der Freiheit begreift. Wie könnte auch irgendwie und irgendwo ein Sich-Selbst-setzendes vorhanden sein, wenn immer noch der Ungrund dahinter ist und es nie an den Tag kommt, daß das schlechthin Unbestimmte eben nur eine Annahme des Denkens, eine Fiction und hier bei Schelling eine Phantasmagorie ist?

Dies ist es was Schelling nicht gelungen ist und was einem von vorneherein theologisch verdunkelten Geiste, wie dem seinigen, nie gelingen konnte. Er bringt es nicht bis zum reinen logischen Denken; und er bringt es eben so wenig bis zur vollen lebendigen Poesie; er bleibt schweben zwischen Himmel und Erde — im Mythus; und darin ist er ein interessanter Anachronismus.

So fällt das Streben der Zeit, aus dem Fichtischen Sonnenlicht des Denkens zu dem irdischen Schatten der Realität zurückzukehren, in seinem bedeutendsten philosophischen Versuche aus: der Philosoph glaubt die Philosophie verlassen zu müssen, um „an die Realität heranzukommen." Er sucht in unermüdlichen Wendungen immer neue Eingänge, er bringt Begriff, Idee und geniale Geistesblitze in die Naturbetrachtung und vergeistigt sie; aber weder die Natur sollte er denkend erfassen, noch viel weniger die geschichtlichen Wissenschaften philosophisch durchdringen. Die Methode der Entwickelung, die Bewegung der Freiheit zu finden, auf die es nach der Entdeckung ihres absoluten Principes durch Fichte nun ankam, ist Hegel vorbehalten und ein Werk der Nach-Schellingischen Zeit, in welcher nun Schelling das dunkle und negative Princip, die absolute Willkür gegen die Freiheit anführt.

Schelling ist dem fixirten Geist, der Natur und den Thatsachen der Historie verfallen. Er hat sich in Beides, in Natur und Geist hineingestürzt, ohne den Proceß, welchen beide machen und darstellen, als den Proceß der denkenden Vernunft aufzeigen und ohne ihm also mit der Vernunft nachgehn zu können. Darum bleibt die große Fichtische Anschauung der Identität beider Seiten in seiner Philosophie eine bloße Forderung, und der Proceß, den er vornimmt, ist nicht der objective, der, einmal aufgezeigt, nun das allgemeine Eigenthum aller Geister wäre und die Wissenschaft mit der Bescheidenheit

des Entdeckers nun in die Gewalt der Welt gäbe; Schelling ist immer noch der prätentiöse Entdecker einer neuen Welt, er ist immer noch, so alt er auch geworden, auf der resultatlosen Entdeckungsreise begriffen, und hat auch ein neues Volk der Juden um sich versammelt, die den wahren Messias kreuzigen, und lieber hoffen als genießen. Schelling bleibt also auch immer noch allein auf „seiner isolirten Warte der Wahrheit,“ und da er das Gesetz seiner Entdeckungen nicht preisgiebt, weil er es selber nicht besitzt, so erscheinen alle Proceduren, denen er die gegenständliche Welt unterwirft, gesetzlos, sie sind — nur Willkür. Der Fichtianismus, der Princip bleibt, und nicht in der Welt als deren constituirte Bewegung aufgezeigt wird, ist das unumschränkte Subject, ein tyrannischer Monarchismus. Bei Fichte war die Subjectivität Princip, die nun im Schelling'schen Positivismus Methode wird, seine Einfälle sind das Weltgesetz und die Weltgeschichte. Ueberall aber, wo die Laune herrscht und Gesetz ist, wo die Subjectivität Methode ist, da herrscht die Willkür. In der Politik ist diese Willkür der Royalismus, in der Religion ist es der Glaube, der nach Belieben und nach seinen Bedürfnissen sich die Welt zurechtlegt oder verrückt, im Gegensatz zum subjectiven Idealismus, der subjective Positivismus. Der Positivist schwärmt in der gegebenen Welt mit Willkür umher, die Subjectivität soll sich aufgeben und an das Object hingeben, er will freiwillig das Unfreie; er wird nach Gelegenheit

katholisch, weil er es will, aber er vergißt nie, daß er die Caprice gehabt, dies zu wollen. Der Freie kann nicht gänzlich von der Freiheit loskommen, die Positivisten behalten daher immer das Subjective, die Selbstbestimmung an sich, und wer von ihnen wirklich in den Katholicismus zurückkehrt, ist darum noch kein rechter Katholik, so wenig ein Freier, der sich entschließt, Sklave zu werden, weil Sklaverei das Wahre sei, jemals dadurch, daß er sich in die Sklaverei begiebt, ein Sklave im alten Sinne werden kann. Immer ist es sein Entschluß, der ihn himmelweit von dem alten Sklaven unterscheidet.

Das Schelling'sche Subject ist nun aber, eben wegen seiner Prätention, im Besitz der ganzen Objectivität zu sein, das allergefährlichste, und seine Laune, die allerschneidendste Willkür, macht sich um so widriger und unerträglicher, da die Welt seitdem sich den Besitz und den sichern Gebrauch der geistigen Gesetzlichkeit erworben und also den alten Tyrannen mit seinen Eingriffen ins Gesetz auf dem geweihten Gebiete der Freiheit selbst zu bestehen hat.

Hatte schon Fichte das Princip der Freiheit als absolute Selbstbestimmung ausgesprochen und bleibt es bei ihm nur darum mangelhaft, weil es nicht mehr, als bloßes Princip, weil es noch nicht durchgeführte Entwickelung und realisirte Methode, das heißt reelle Freiheitsbewegung im theoretischen und praktischen Gebiet wurde; so mußte nun der Drang des Geistes entstehn, die objective Welt mit diesem Princip in Besitz zu nehmen.

Wir haben gesehen, wie Novalis als lyrischer Embryo dieser neuen Gestalt des Geistes erscheint; es ist seine Freiheit und seine Bedeutung auf die Durchdringung der Welt mit dem Wissen, auf die Erfüllung des Ichs mit der Objectivität poetisch hinzuweisen. Ihm selbst sollte es nicht gelingen, das Hineinstürzen in die Objectivität der Historie und der Natur zu vollbringen; und seine Sehnsucht behält ihr Recht, so lange sie nicht an einer bestimmten Verirrung gerichtet wird. Wir haben dies zu zeigen versucht.

Schelling scheitert nun viel gründlicher, weil er sich viel tiefer auf Natur und Geschichte einlassen muß. Er (und nach ihm die ganze Romantik) stürzt sich in Historie und Natur, ohne in beiden die Freiheit und das Gesetz zu entdecken und geltend zu machen; sie kehren vielmehr aus diesem Sturzbad der Objectivität zu dem grellsten Subjectivismus, zu der verletzendsten, tyrannischsten, absichtlichsten Willkür zurück; sie machen das Gesetz ihres Herzens, die Launen ihres Genies zum Gesetz der intellectuellen, der politischen, der ästhetischen und sogar der natürlichen Welt, die sie durch Wunder und Geisterspuck aus den Fugen zu heben suchen.

Die Romantik ist die Kriegserklärung dieses Geistes der Willkür gegen den freien gesetzlichen Geist unserer Zeit. Sie zerstört die ewigen und die geschichtlich errungenen Gesetze durch Decrete ihres Beliebens, die Formen der Schönheit durch die

Fratzen des Humors und der Ironie, die logischen Gesetze der Wissenschaft durch die Mythen und Mährchen ihrer blinden Phantasie und ihres beliebig erwählten Glaubens.

Die Schüler und Freunde Schellings sind noch übler berathen, als er selbst. Sie halten an seinem mystischen Princip der Anschauung und an der Willkür seiner Methode fest, ohne sein Talent und seine Beeiferung um die Entdeckung des philosophischen Gesetzes zu theilen. Das Caput mortuum des Schelling'schen Geistes ist ihr Fundament. Sie wissen, als umgekehrte Göthische Zauberlehrlinge, das Wort des Zaubers nicht, welches die Besenstiele in Bewegung setzt, können sie daher kein neues Eimer tragen lassen, und schöpfen nur aus denen, die dastehn, von dem Meister gesendet. Weil dieser sein Geheimniß für sich behalten hat, und leider für sich behalten mußte, da er es selbst noch nicht entdeckte, so wird es ihnen um so leichter, ohne den Zauber der Bewegung, nur die geistlosen Dogmen und Forderungen ihrer Doctrin der Welt zur Last zu bringen. Schelling in seinem letzten Auftreten verhält sich ganz wie diese seine Geisteserben, zu seiner Jugend und zu seiner früheren productiven Periode. Die willkürlichen Visionen, die er längst gehabt, sagt er jetzt nur noch einmal her und behauptet vergebens, es wären neue Erleuchtungen.

---

3. Friedrich Schlegel und die Doctrin der Romantik.

1772 — 1829.

In der Darstellung Schelling's haben wir das Princip der Romantik entspringen sehen. Es war mit Einem Wort (welches uns jetzt verständlich ist) die Schelling'sche Willkür, und der geschichtliche Verlauf der Romantik ist die Ausbreitung dieser Willkür in die ganze objective Welt, die Periode der Reaction. Waren die Progonen der Romantik aufgeregte Gemüths- und leidenschaftlich bewegte Gefühlsmenschen, so tritt nunmehr der Geist, der in ihrem Gefühl gegährt und den auch noch Novalis als die unendliche Innerlichkeit mit tiefer Lyrik empfunden, aus der Gemüthlichkeit und Innigkeit heraus in die — Anschauung der Phantasie und in die kalte Reflexion.

Das Schelling'sche Subject ist das geistreiche, welches nun nicht mehr, wie die Gemüthsmenschen, in trunkner Betheiligung dem Inhalte unterliegt, sondern in genialer Anschauung ihn vor sich hat und mit der Willkür der Reflexion ihn beherrscht. Die Consequenzen des Schellingianismus könnte man daher kurzweg Phantasie und Reflexion nennen. Sie sind der Geist in der Form der Willkür, die Genialität des Denkens in dem üblen Sinne, daß seinen Einfällen weder

der Urheber, noch die Andern vertrauen, vielmehr immer darüber hinaus sind, sobald sie sie ausgesprochen, ohne gleichwohl auf der andern Seite einem gewissen Kreise solcher Einfälle die Dignität fixer Ideen und stabiler Dogmen versagen zu können. Für dies Verfahren, welches in die Schelling'sche Genialität die Fichtische Bewegung des resultatlosen Processes, des Setzens der Schranke und des endlosen Aufhebens derselben, hineinbringt, machte Friedrich Schlegel den Namen der Ironie geltend. Sie ist geniale Form, und diese als Selbstparodie, denn die gemeinte Objectivität der intellectuellen Anschauung ist immer nur das zufällige Aperçu, das sich selber nicht traut und im nächsten Augenblick wieder anders sein kann, je nachdem der Genius in seinem dunkeln Schachte waltet.

1) Die Ironie.

Dies ist die Form der Begabten, der feine Geist, „die Form des Paradoxen; wer sie nicht hat, dem bleibt sie ein Räthsel. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist. Sie ist die freiste aller Licenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg, und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt und nothwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von Neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlig werden, den Scherz gerade für

Ernst und den Ernst für Scherz nehmen." Indem Friedrich Schlegel sich so über dies „geflügelte, zarte, heilige Ding" äußert, ist wenigstens so viel unzweifelhaft gewiß, daß es seiner Ironie mit ihrer eignen Genialität und dem ganz besondern Sinn dessen, der sie hat, bitterlicher Ernst ist. Und wenn alles Andere flüssig wird, das Eine steht fest, die Genialität ist eine angeborne Bevorzugung und begründet ein exclusives selbstseliges aristokratisches Wesen, welches besonders Friedrich Schlegel in einer durchgebildeten Doctrin zu allen seinen Consequenzen bringt.

Doctrin überhaupt unterscheidet sich so von Philosophie, daß diese auf Ergründung und Prüfung (Speculation und Kritik) beruht, die Doctrin hingegen auf Ausbildung gegebner Vorstellungen zu einem Kanon und auf Ueberlieferung und Einprägung einer so entstandenen Dogmatik ausgeht. Die Romantiker sind die modernen Dogmatiker. Philosophie ist Sache der Wissenschaft, Doctrin Sache des Lebens; jene primitiv, diese secundär. Schelling bleibt daher, so lange er strebt, bei allem Abfall von der Philosophie immer noch Philosoph dem Interesse nach, während Friedrich Schlegel und alle Romantiker Doctrinärs und auf gut katholisch einer Tradition ergeben sind. Wir werden diese später zusammenstellen.

Bei Friedrich Schlegel's Bildung ist nicht zu übersehen, daß er mit Schleiermacher zusammen die Pla-

tonischen Werke zu übersetzen unternahm, und es ließe sich namentlich aus dem Stil der Lucinde leicht nachweisen, daß er aus der genialen Form der Platonischen Ironie ein Studium gemacht. Während nun aber die Platonische Ironie nicht aufhört Bonhomie zu sein und in dieser Philosophie durchaus nicht die letzte, sondern nur eine vorbereitende Form, die Dialektik des Zweifels ist, auch sich nur gegen die Individuen in ihrer beschränkten Bemühung um die Wahrheit wendet, ohne sie hochmüthig und spöttisch zu excludiren und zu gemeinen Paria's zu erklären: wird in der Schlegel'schen Ironie die räthselhaft bleibende und foppende Genialität, „der harmonischen Plattheit gegenüber," das Höchste und Letzte. Ihr Princip ist so wenig mittheilende Bonhomie, daß es vielmehr excludirende Persiflage ist. Die Unmittelbarkeit des genialen Ich und was dieses für sich hat, das ist das Wahre. Es ist das Subject, welches alle Objectivität in seiner Gewalt hat, und der Welt zum Aergerniß und zum Erstaunen nur in der Form von Paradoxen sich äußert, dem gemeinen Bewußtsein fortdauernd in die Augen schlägt, ohne jedoch daß dies darüber zur Besinnung kommt, wie das nur eigentlich gemeint sei. Denn das geniale Ich thront, wie wir schon aus Schelling wissen, in unzugänglicher Höhe. Die Genialität will sich in der Ironie nicht mittheilen, „wer sie nicht hat, dem ist sie nicht zu geben;" auch will sie keine Wahrheit erwerben, denn sie ist unmittelbar selbst die Form der Wahrheit; in ihrer Be-

wegung hat sie also nur den selbstsüchtigen Zweck, zu dieser ihrer „Unmittelbarkeit" zurückzukehren, und sich selbst zu genießen.

Wie Novalis in seinem Heinrich von Ofterdingen das Wesen der Poesie darstellen wollte, eben so legt Friedrich Schlegel seine Doctrin von der Liebe in der Lucinde, einem fragmentarischen Roman, nieder. Es ist, wie sich von selbst versteht, kein Roman, sondern eine Reihe von Reflexionen und Phantasieen (mit diesen Namen sind auch die meisten Abschnitte ausdrücklich überschrieben), welche in den Verhältnissen des Genieweibes und des genialen Künstlers die Liebe nach ihrer ganzen Entwickelung vorführen sollen. Beide Gestalten sind Existenzen „der paradoxen Form;" sie werden sich daher bemüht zeigen, sich über die gemeine Sitte, über die gemeine bürgerliche Gesellschaft, über das gemeine Bewußtsein in das Bewußtsein der Genialität zu erheben. Dies geschieht nun folgendermaßen:

2) Die Frechheit.

Gleich zu Anfang, unter der Ueberschrift: „Dithyrambische Phantasie über die schönste Situation," erfahren wir, daß Mann und Weib, um sie in ihrer Umarmung zu erreichen, möglichst die Rollen zu wechseln hätten, sodann in der „Charakteristik der kleinen Wilhelmine" wird „die liebenswürdige Moral der Liebe" fortgesetzt. Ironisch, versteht sich, sagt

Julius: „Sie liebt es auf dem Rücken liegend mit den Beinchen in die Höhe zu gesticuliren, unbekümmert um ihren Rock und um das Urtheil der Welt. Wenn das Wilhelmine thut, was darf ich nicht thun, da ich doch bei Gott! ein Mann bin und nicht zarter zu sein brauche, als das zarteste weibliche Wesen?" Und nun wendet er sich an Lucinde und applicirt die geniale Ironie auch auf sie mit dem Ausruf: „O beneidenswerthe Freiheit von Vorurtheilen!" Freiheit der Hintertheile! „Wirf auch du sie von dir, liebe Freundin, alle Reste von falscher Scham, wie ich oft die fatalen Kleider von dir riß und in schöner Anarchie umherstreute." Lucinde hat ihm eingewendet: „Wie kann man schreiben wollen, was kaum zu sagen erlaubt ist, was man nur fühlen sollte?" „Ich antworte, sagt Julius: Fühlt man es, so muß man es sagen wollen, und was man sagen will, darf man auch schreiben können." Gewiß! So lange die Freiheit von aller Scham, weil ihm alle Scham eine falsche ist, d. h. so lange die Frechheit des Subjects, seinem Kitzel und seinem Raffinement nachzugehn, als Doctrin einer großen Secte, als ihre Moral und Politik existirt, so lange ist es sogar wünschenswerth, daß sie sich ausspricht, damit sie vom Gemeingeist der Sitte und der Freiheit negirt werde. Wir wollen ihn daher ordentlich zu Worte kommen und ungehindert ausreden lassen.

Was „die Charakteristik der kleinen Wilhelmine" so augenscheinlich vorbereitet hat, die Schamlosigkeit oder die Frechheit, diese bekommt jetzt ihr eignes Ca-

pitel: „Allegorie von der Frechheit.“ Darin tritt zuerst „die öffentliche Meinung,“ diese schlimmste Feindin der Frechheit, als ein skorpionartiges Ungeheuer auf, verwandelt sich aber sehr bald in einen ganz gemeinen Frosch. Nun kommt „der Witz,“ ein wohlgewachsener Mann, dazu und deutet die Figuren. „Vier Romane“ sind Jünglinge. „Die Tugendhaftigkeit“ und die „liebe Sittlichkeit,“ die „schöne Seele“ und „die Decenz,“ welche die öffentliche Meinung zu ihrem Leidwesen hilflos auf dem Rücken liegen sieht, endlich „die Bescheidenheit“ sind blühende, aber unbedeutende junge Damen, und „wenn man genauer zusieht, finden sich sogar Spuren von Verderbtheit und ganz gemeine Züge.“ Diese Bemerkung gewöhnt ihn an den Anblick „der Frechheit,“ welche nun, wie es einem Genieweibe zukommt, die Romane mit blanken Redensarten ungenirt herunterreißt. Endlich verschwindet Alles, auch der Witz, aber im Verschwinden fährt er in den Phantasmagoristen, in den später auch noch „die Phantasie“ ihre Einfahrt hält, um aus ihm heraus „ihre unwiderstehliche Willkür hoher Zauberei“ zu verkündigen und die Maxime auszusprechen: „Vernichten und Schaffen, Eins und Alles; und so schwebe der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrome der Zeit und des Lebens und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt.“ — Dies fade Allegorisiren ist schlechte Poesie, aber deutliche Doctrin. Der Zweck ist erreicht, keine Doctrin ist je besser begriffen worden. Julius macht einen Strich und hat die Ge-

nialität zu sagen: „Wie die weibliche Kleidung vor der männlichen, so hat auch der weibliche Geist vor dem männlichen den Vorzug, daß man sich durch eine einzige kühne Combination über alle Vorurtheile der Cultur und der bürgerlichen Conventionen wegsetzen und mit einem Mal mitten im Stande der Unschuld und im Schooße der Natur befinden kann“ — eine Genialität, welche aus der allegorischen zugleich zur weiblichen und zur begriffenen Frechheit zurückkehrt. Oder ist die forcirte Rückkehr in den Stand der Unschuld durch das Wegsetzen über alle gegenwärtig giltige Sitte, dieser erkünstelte Naturwuchs nicht ganz dasselbe mit der Frechheit? Ist die Frechheit nicht also das Princip aller naturwüchsigen Doctrin von Friedrich Schlegel bis auf Haller und den letzten Nachtreter? Frechheit ist die Natur, welche sich der Cultur zum Trotz in ihrer Blöße zeigt, gleichviel ob dies aus Verachtung der Cultur oder aus Verehrung der Natur geschieht; ganz umgekehrt als bei der kleinen Wilhelmine und den Wilden der Urwälder, welche das Recht haben, ihre „Natur,“ sogar im engsten Sinne, ungenirt zu produciren. Die Unschuld aus Reflexion ist die Schuld. So unschuldig wie die zweijährige Wilhelmine, wäre die zwanzigjährige Wilhelmine ein ausgemachtes Scheusal, und wenn sie Lucinde heißt, so ist sie es darum nicht minder, sobald sie Julius den Willen thut, „alle Reste der falschen Scham von sich zu werfen.“

3) Die raffinirte Wollust.

An die Empfänglichkeit der Weiber für „die Natur" und für „die Wiederherstellung der paradiesischen Unschuld," Beides im obscönsten, d. h. Friedrich-Schlegel'schen Sinne, knüpft der Doctrinär seine Wollusttheorie; denn bei ihm sind die Wollustschauer des hektisch in sich erzitternden Novalis zur Theorie, zur bewußten Paradoxie des Genialitätsorakels herumgedreht und verderbt. Er theilt die Jünglinge ein in solche, welche „die seltene Gabe der Empfindung des Fleisches" besitzen, und in andere, „welche, obgleich Virtuosen der Männlichkeit, dennoch ihre Laufbahn vollenden, ohne eine Ahnung davon zu haben. Auf dem gemeinen Wege kommt man nicht dahin. Ein Libertin mag verstehen, mit einer Art von Geschmack den Gürtel zu lösen. Aber jenen höheren Kunstsinn der Wollust, durch den die männliche Kraft erst zur Schönheit gebildet wird, lehrt nur die Liebe den Jüngling. Es ist Electricität des Gefühls, dabei aber im Innern ein stilles, leises Lauschen, im Aeußern eine gewisse klare Durchsichtigkeit, wie in den hellen Stellen der Malerei, die ein reizbares Auge so deutlich fühlt." „Uebrigens möchte sich die Empfindung des Fleisches nicht weiter definiren lassen, genug sie ist für Jünglinge der erste Grad der Liebeskunst und eine angeborne Gabe der Frauen, durch deren Kunst und Huld allein sie jenen mitgetheilt und angebildet

werden kann. Mit den Unglücklichen, die sie nicht kennen, müß man nicht von Liebe reden."

Mit diesem „höheren Kunstsinn der Wollust" ist die Liebestheorie zu derselben Behauptung gelangt, wie oben die Theorie der ironischen Darstellung. War die romantische Poesie die Poesie der Poesie, eine raffinirte Poesie: so ist hier die romantische Liebe eine raffinirte Liebe, eine Liebe der Auserwählten, der Liebegenies, welche die unsagbare Fleischesempfindung als höhere Begabung, als aristokratische Naturen für sich allein haben und mit Verachtung auf den gemeinen Liebespöbel herabsehen. Ueber dem Zweck des raffinirten Genusses bleibt das geistig sittliche Wesen der Liebe außer Acht, das Geistige, hier „die Genialität", wird ins Raffinement gesetzt.

Auch Heinse hat die Empfindung des Fleisches, die Sinnlichkeit und den Liebesdilettantismus z. B. im Ardinghello zum Thema, aber Heinse führt das Interesse auf Begebenheiten, auf Personen und Situationen, die Leidenschaft ist nicht Theorie, sondern bewegende Gewalt, Heinse ist Dichter; Friedrich Schlegel dagegen ein poetischer Castrat, ihm ist es nur um die Doctrin zu thun. Er nennt es das höchste Ziel seines Ehrgeizes, wenn er im Stande wäre, überall den heiligen Funken der romantischen Liebe zu wecken, „ihn von der Asche der Vorurtheile zu reinigen und, wo die Flamme schon lauter brenne, sie mit bescheidenem Opfer zu nähren." So zart es gesagt ist, so heißt dies doch nichts Anderes, als sich nützlich

machen, eine Tendenz mit dem Roman verfolgen. In diesem Sinne geht er wirklich noch deutlicher heraus und untersucht: „welchen Eindruck dieser phantastische Roman auf Jünglinge und Frauen wohl machen werde.“ Gleichwohl wäre es ein Abfall vom Princip, wenn der eigentliche Zweck des Romans nicht näher liegen und etwas Anderes sein sollte, als das Raffinement des romantischen Selbstgenusses. Das eitle Subject erinnert sich daher noch zur rechten Zeit seiner Allegorie von der Frechheit, wo der Witz selbst „vom geöffneten Himmel herab zu ihm sprach: „„Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.““ Und,“ fährt er dann fort, „warum soll ich nicht aus eigner Machtvollkommenheit zu mir sagen: Ich bin des Witzes lieber Sohn?“ Zuletzt wird Alles zusammen doch nur den Eindruck machen, wie ungeheuer genial ich in diesem phantastischen Roman gewesen. Er kann sich den Genuß nicht versagen, „sich wie Narcissus in der klaren Fläche zu bespiegeln und im schönen Egoismus zu berauschen.“

4) Das geniale Sein und Vegetiren.

Das Göthische schöne Sein, der göttliche Quietismus von Novalis *), die Ruhe, das Nichtsthun,

---

*) Bei Novalis in den Fragmenten heißt es einmal: „Das höchste Leben ist Mathematik. Ohne Enthusiasmus keine Mathematik. Das Leben der Götter ist Mathematik. Reine Mathematik ist Religion. Zur Mathematik gelangt man nur durch Theophanie. Der Mathematiker weiß Alles.

Schlaf, Beischlaf und, in paradoxester Form, „die gottähnliche Kunst der Faulheit“ wird nun in einer eignen Reflexion zum Gegenstande genommen unter der Ueberschrift: „Idylle über (!) den Müßiggang.“ Sie leitet sich ein mit den Worten: „In jener unsterblichen Stunde, da mir der Genius eingab, das hohe Evangelium der ächten Lust und Liebe zu verkündigen, sprach ich zu mir selbst: „„O Müßiggang! du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung, dich athmen die Seligen, und selig ist, wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod, einziges Fragment der Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb.““ Alsdann kommt er zur Sache und bekennt: „Ungeachtet mein Gemüth in seiner Behaglichkeit so matt war, wie die von der gewaltigen Hitze aufgelösten und hingesunkenen Glieder, dachte ich ernstlich über die Möglichkeit einer dauernden Umarmung nach. Ich sann auf Mittel das Beisammensein zu verlängern.“ „Gleich einem Weisen des Orients war ich ganz versunken in heiliges Hinbrüten und ruhiges Anschauen der ewigen Substanzen, vorzüglich der deinigen und der meinigen. Ich erinnerte

Alle Thätigkeit hört auf, wenn das Wissen eintritt. Der Zustand des Wissens ist Eudämonie, selige Ruhe, himmlischer Quietismus.“ So bringt Novalis die Mathematiker zu Ehren, deren gedankenstilles Wesen für gedankenloses zu nehmen also eine profane Rohheit, eine gottlose Uebereilung gescholten werden müßte. Reine Mathematik ist Novalis die reine Selbstbeschauung, das leere sich selbst gleiche Sein.

mich, und ich sah uns, wie gelinder Schlaf die Umarmten mitten in der Umarmung umfing. Dann und wann öffnete einer die Augen, lächelte über den süßen Schlaf des Andern und wurde wach genug, um ein scherzendes Wort, eine Liebkosung zu beginnen: aber noch ehe der angefangene Muthwille geendigt war, sanken wir beide fest verschlungen in den seligen Schooß einer halbbesonnenen Selbstvergessenheit zurück."

„Warum sind die Götter Götter, als weil sie mit Bewußtsein und Absicht nichts thun? Ihnen eifern alle Weisen nach: und mit großem Recht, denn alles Gute und Schöne ist schon da und erhält sich durch seine eigne Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft und schöne Gestaltung geben?" „In der That, man sollte das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden! Um Alles in Eins zu fassen: je göttlicher der Mensch und ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze: diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste und schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als reines Vegetiren."

Ueberall in diesem merkwürdigen Punkte der Doctrin leuchtet das Bestreben der wirklichen Rückkehr zum

ruhigen Sein hindurch; aber so wenig die Umarmung es zu einem dauernden Sein bringt, so wenig ein ernstlicher Schlaf, der nicht fortdauernd sich selbst durch liebkosende Thaten unterbräche, noch Umarmung wäre, eben so wenig ist selbst ein pflanzliches Sein ein ruhiges. Die Pflanze wächst, und das Geräusch ihrer innern Bewegung, die Thatsache ihres Fleißes wird nur damit verdeckt, daß sie „im Stillen" und „von selbst" wachsen soll; aber sie wächst und schreitet fort ohne Ruhe und Stillstand, so lange sie wächst. Eine periodisch wachsende Pflanze soll nun aber die Menschheit nicht sein, sondern eine „unendliche Pflanze," also eine ewig wachsende, eine nie müßige, und für die Stille ihres Wachsens bliebe alsdann weiter nichts übrig, als die selige „Selbstvergessenheit" des obigen raffinirten Zustandes in der Umarmung. „Das vollendetste Leben ist Vegetiren." Die Menschheit soll in unbewußter und zweckloser Bewegung sein, wenn gleich in endloser, und der Pflanze darin gleichen, daß ihr Wachsen von selbst, d. h. ohne ihre Absicht und ohne ihr Zuthun, und im Stillen, d. h. ohne daß sie darum weiß, vor sich geht. Diese hundertfach nachgebetete geist- und sinnlose Pointe der Romantik, die sogenannte „Naturwüchsigkeit," nimmt der Menschheit also nicht das Werden, denn das Sein ist unmöglich, aber das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung im Werden, d. h. das Menschliche darin; und indem sie recht geistreich zu verfahren meint, hebt sie damit den Geist selbst auf. Denn was ist geistloser,

als eine Geistesthätigkeit, die selbstvergessen und zwecklos in sich verläuft? — „Alles Gute und Schöne ist schon da," so können keine Zwecke mehr gewußt und gewollt werden. Sehr folgerecht, wenn gleich noch so scherzhaft, fährt die Doctrin fort: „der Fleiß und der Nutzen sind die Todesengel, die dem Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren." Denn der Fleiß bestimmt sich wiederholt zu den Mitteln, wodurch das noch nicht daseiende Schöne und Gute ins Werk gerichtet wird, und der Nutzen ist das Resultat, welches der Fleiß erreicht, der Nutzen ist das Gute, dessen Zuwachs ich mir bewußt bin und mit Bewußtsein genieße. Die genialen Pflanzenseelen, diese romantischen Blattläuse des Naturwuchses, dies faule Geschmeiß eines paradiesischen Sybaritismus, meint nun darum vornehmer zu sein, weil es den Hausmannsverstand des Fleißes und das gemeine Bewußtsein des Nützlichen ablehnt; in der That und Wahrheit aber lassen sie es weder an der Betriebsamkeit für ihren Nutzen, noch an der Pfiffigkeit, ihren Vortheil wahrzunehmen, fehlen, und wenn doch einmal von einem gemeinen Bewußtsein die Rede sein soll, so ist keines gemeiner als die unausgesetzte Reflexion der romantischen Genußsucht.

5) Die Liebe ohne Gegenstand.

„Ich nahm mir vor, sagt Julius, mich zufrieden im Genuß meines Daseins über alle doch endliche und also verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben." „Treue

und Scherz," die Liebe zum Scherz, die Galanterie, die Coqueterie und die Zweideutigkeit finden auf dieser Stufe der Doctrin ihre Stelle. Julius, das geniale und frivole Subject, ist über alles Bestimmte hinaus. In den „Lehrjahren der Männlichkeit" ist seine Liebe noch „ohne Gegenstand;" er schleppt sich durch eine Wüstenei von namenlosen Weibern, unter denen nur eine recht kolossale Hetäre, Lisette genannt, zu einem Charakter kommt; und „dabei verabscheute er die entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse, wie jede Art von Zwang, verachtete die Welt und Alles, und war stolz darauf."

Auf dieser Höhe der Romantik begegnet ihm nun die Eine Bestimmte, seine Lucinde. Man ist gespannt, wie die Sache sich nun entwickeln wird. Lucinde ist keine Jungfrau mehr, sondern ein Genieweib und „mitten im Schooß der menschlichen Gesellschaft Naturmensch geblieben." Sie giebt sich ihm hin, abgesehen von der Sitte, „weil sie wohl ahnete, daß er nach der Hingebung liebender und treuer sein würde wie vorher." „Aber zuerst will er weder den Taumel der Nächte, noch die Freude der Tage Liebe nennen. So sehr hatte er sich beredet, daß diese gar nicht für ihn sei und er nicht für sie!" Endlich gelingt es, und „Julius fand in Lucindens Armen seine Jugend wieder. Die üppige Ausbildung ihres schönen Wuchses war für die Wuth seiner Liebe und seiner Sinne reizender, wie der frische Reiz der Brüste und der Spiegel eines jung-

fräulichen Leibes. Die hinreißende Kraft und Wärme ihrer Umschließung war mehr als mädchenhaft; sie hatte einen Anhauch von Begeisterung und Tiefe, den nur eine Mutter haben kann. Wenn er sie im Zauberschein einer milden Dämmerung hingegossen sah, konnte er nicht müde werden, die schwellenden Umrisse schmeichelnd zu berühren, und durch die zarte Hülle der ebenen Haut die warmen Ströme des feinsten Lebens zu fühlen." Durch diese Empfindung des Fleisches und durch das ganz eigenthümliche nicht Allen zugängliche Raffinement der Nichtjungfrauschaft oder der mütterlichen Umschließung bekehrt sie nun wirklich, wenn auch auf dem Wege der Natur, wie man sieht, den Wüstling aus der Unbestimmtheit der Weiber zu sich, der Einen Bestimmten. Ja was noch mehr ist, sie hat durch ihn die Unendlichkeit des Geistes, und er durch sie „die Ehe und das Leben und die Herrlichkeit aller Dinge begriffen." „Alles ist beseelt für mich, ruft er aus, spricht zu mir und Alles ist heilig. Wenn man sich so liebt, wie wir, kehrt auch die Natur im Menschen zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit zurück. Die Wollust wird in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im großen Ganzen ist — das heiligste Wunder der Natur; und was für Andere nur etwas ist, dessen sie sich mit Recht schämen müssen, wird für uns wieder, was es an und für sich ist, das reine Feuer der edelsten Leidenschaft."

6) Die Naturehe.

Eine Bekehrung ist also vor sich gegangen, das ist nicht zu läugnen; aber wovon und wozu wird Julius bekehrt? Offenbar von dem rohen Libertinismus zu der raffinirten Wollusttheorie, von der „Liebe ohne Gegenstand" zu einer bestimmten Liebe, die nun zwar in dem Sinne aufhört dilettantische Liebe zu sein, daß sie bei der Einen Lucinde bleibt, die aber in dem Sinne nun erst der äußerste Dilettantismus wird, daß Julius bei ihr grade durch nichts Anderes gefesselt wird, als eben durch das Raffinement der Wollust, durch „die höhere Liebeskunst", bei ihr Natur, bei ihm, „dem begabten Jünglinge, angebildet," ganz so, wie es oben vorgeschrieben wurde. Und wenn diese Ehe nur dazu dient, ihn den tieferen, so zu sagen den methaphysischen Sinn der Wollust zu lehren, ihm also zu offenbaren, was sie im großen Ganzen der Natur, in den Heerden und in der Wildniß gilt: so bleibt dieses Verständniß der Ehe im Wesentlichen dasselbe, was die Liebe der Einen Lucinde auch schon war, eine Paarung, bei der die Genußsucht in höherem Sinne ihre Rechnung findet, als bei der polygamischen Liebe „ohne Gegenstand", wie denn unstreitig die gepaarten Tauben mehr Recht haben, die Vögel der Venus zu sein, als das rohe Volk der Rebhühner mit ihrem allgemeinen Hahn. Indessen wir wollen selbst gegen ein Individuum, wie Friedrich Schlegel, nicht ungerecht sein: die Lucinde wird nicht unrichtig

fortgeführt von der unbestimmten zur bestimmten Liebe, und eben so richtig führt die bestimmte Liebe, die Paarung, zur Zeugung; durch das Kind aber wird auch die Unbestimmtheit des Lebens zu einer Bestimmtheit getrieben: der Liebes- und Lebensdilettantismus bekehrt sich zur Ehe und zum Nutzen, zum Ernst und zur Thätigkeit, und war der geniale Dilettant früher ein wüster Vagabund, so schwärmt er jetzt von ganzer Seele für die eigne „Stelle in dieser schönen Welt." Er schreibt an seine Naturlucinde begeistert, wie die Nachtigall in den warmen Mainächten der Paarung schlägt: „Ist es denn wahr und wirklich, was ich so oft in der Stille wünschte? Du wirst Mutter sein! — Lebe wohl, Sehnsucht und du leise Klage, die Welt ist wieder schön, jetzt liebe ich die Erde, und die Morgenröthe eines neuen Frühlings hebt ihr rosenstrahlendes Haupt über mein unsterbliches Dasein. Was vorher war zwischen uns, ist nur Liebe gewesen und Leidenschaft. Nun hat uns die Natur inniger verbunden. Die Natur allein ist die wahre Priesterin der Freude; nur sie versteht es, ein hochzeitliches Band zu knüpfen, nicht durch eitle Worte ohne Segen, sondern durch frische Blüthen und lebendige Früchte aus der Fülle ihrer Kraft." Er hält nichts auf die Bedeutung der Worte und die Formen der Sitte und rühmt seine Ehe als eine Naturehe, allein durch die That des Kinderzeugens geschlossen, wie sie die übrigen gottgeschaffenen Wesen, die Thiere des Feldes und die Vögel in den Lüften,

auch begehn. Hierauf wird es nun auch nöthig, sich anzubaun. Das Paar braucht ein Nest. Dies drückt er so aus: „Wir sind nicht etwa taube Blüthen unter den Wesen, die Götter wollen uns nicht ausschließen aus der großen Verkettung aller wirkenden Dinge, und geben uns deutliche Zeichen. So laß uns denn unsre Stelle in dieser schönen Welt verdienen, laß uns auch die unsterblichen Früchte tragen, die der Geist und die Willkür bildet, und laß uns eintreten in den Reigen der Menschheit." Als ob der Reigen der zeugenden und nesterbauenden Wesen der Reigen der Menschheit wäre! „Ich will mich anbauen auf der Erde, ich will für die Zukunft und für die Gegenwart säen und ernten, ich will alle Kräfte brauchen, so lang es Tag ist, und mich dann am Abend in den Armen der Mutter erquicken, die mir ewig Braut sein wird. Unser Sohn, der kleine, ernsthafte Schalk, wird um uns spielen, und manchen Muthwillen gegen Dich mit mir aussinnen." „Leichtsinnig lebte ich über die Erde weg, und war nicht einheimisch auf ihr." „Nun hat das Heiligthum der Ehe mir das Bürgerrecht im Stande der Natur gegeben." — Das Bürgerrecht, aber doch noch so ein Stück paradiesisches Bürgerrecht; er kauft sich ein kleines Landgut. — „Ich sehe das Nützliche in einem neuen Lichte, und finde Alles wahrhaft nützlich, was irgend eine ewige Liebe mit ihrem Gegenstande vermählt, kurz Alles, was zu einer ächten Ehe dient." Die „ächte Ehe" ist die Naturehe. Es läßt sich leicht ein-

sehen: wie die Vögel ihr Nest, so muß selbst die Naturehe — die „wegen der wahrhaft mütterlichen Umschließung“ geschlossen und mittelst des Kindes durch die priesterliche Natur erst wirksam eingesegnet wurde — ihre „eigne Stelle“ haben. Diese sei aber so viel als möglich eine „Naturstelle“ und „das Bürgerrecht im Stande der Natur“ die einzige bürgerliche (?) Bestimmtheit, wozu der Romantiker sich bequemt. Also überall „der Naturwuchs!“ Naturliebe, Naturehe, ja sogar Naturbürgerrecht: und die möglichst paradiesischen Zustände aber der raffinirtesten Geniemenschen, die das Nützliche nur ergreifen, weil es selbst zur Naturehe nothwendig ist. Die Naturehe ist nicht aus der Sitte, sondern wider die Sitte entsprungen; die Naturehe hat denselben Boden, wie das einzelne geniale Subject, Lucindens ganz seltene Begabung und Julius' geistreiche Empfänglichkeit; sie ruht, eben so wie die ganze Aristokratie der Geistreichen in ästhetischen Dingen, auf dem Angebornen und dem Angezognen; sie ist ferner eben so egoistisch und nur auf sich selbst gestellt, wie es das Genie auch ist, denn sie sucht geflissentlich und exclusiver Weise für sich den Naturstand; sie verkennt den geistigen Verband und die geistige, die menschliche Seite der Ehe, die, um wahr zu sein, mit bewußten Worten, aus der Gemeinde heraus, gegründet und anerkannt und mit fortdauernder Absicht auf die Gesellschaft wieder bezogen, von ihr berührt und durchdrungen wird, wodurch sie einen Stand bekommt, der überall kein Naturstand,

sondern ein Dienst des Geistes ist, wo er auch stehe. Der Mensch ist Geist und überall aus der Natur heraus, er und seine Verhältnisse sind Gebilde des Geistes, die sich durch keine Pflanze und kein Thierwesen, durch kein Naturgebilde, weder durch den „Pflanzenwuchs“ noch durch den „Organismus“, erklären oder gar meistern lassen. Die Romantik ist aber die verkehrte Welt, sie setzt die Natur über den Geist, den Kopf nach unten und die Beine nach oben, das Unvernünftige, ja das Vernunftlose, wie die Pflanze, und das Organische zur Regel des Vernünftigen, die Natur und das Paradies zum Ziel des Geistes und der Cultur.

Dies ist der romantische Zopf, den Friedrich Schlegel in der Lucinde frisirt, um ihn seinem geistig verkümmerten Nachwuchs an die hohlen Schädel zu hängen, zum Gespött aller Kinder dieser Zeit.

7) Sehnsucht und Ruhe.

Das geniale Subject will also raffinirter Weise aus den Bedingungen und aus der Künstlichkeit der Gesittung, die der menschliche Geist geschaffen hat, zur Unbedingtheit und Unmittelbarkeit, zur Natürlichkeit zurück. Dies ist seine Sehnsucht. Zu gleicher Zeit ist es selbst die höhere Natur, das begabte Subject, welches in seinem genialen Verhalten, der höheren Anschauung, die Schönheit und Wahrheit, nach welcher zu streben ist, schon besitzt. Dies ist die Ruhe. „Sehnsucht und

Ruhe," „die Bestimmung, in welcher das Unbestimmte und das Bestimmte in Eins ist," wird daher nun am Ende der Lucinde Gegenstand der „Reflexion," und als endliche Lösung des Räthsels der Liebe ausgesprochen. Daß der Müßiggang kein pures Nichtsthun, die göttliche Faulheit kein einfaches Ruhen sei, daß die Unbestimmtheit nicht ohne die Bestimmtheit auskommen könne: dies Alles ist durch die Naturehe an den Tag gebracht, und wird nun tapfer behauptet, indem die Sehnsucht in der männlichen und die Ruhe in der weiblichen Liebe, das Bestimmte und das Unbestimmte aber in der menschlichen Aufgabe und Bestimmung vermittelt sein sollen, jedoch ohne daß die Rückkehr zur Unmittelbarkeit, zur paradiesischen Natur, also die unmenschliche, widergeistige, frevlerische und freche Bestimmung aufhörte, das Ziel zu sein. Wollte man also eine wahre Versöhnung des Problems der Lucinde haben, so müßte allerdings noch ein zweiter Theil geschrieben werden, welcher den ersten in allen Punkten als den crassesten Abfall vom Geist und von der Wahrheit nachwiese; will man jedoch die Darstellung und Kritik des romantischen Abfalls, dieses Mephistopheles unserer Tage, wie wir sie hier aus dem besseren Bewußtsein unserer Zeit versucht haben, dafür gelten lassen, so kann uns diese Mühe gespart werden, eine Aufgabe, die Friedrich Schlegel freilich, so gut wie die ganze Romantik und ihre Nachfolge zu lösen unfähig war und ist, darum weil sie nicht dahin vordringen, statt des Bestimmten und des Unbe-

stimmten, der Sehnsucht und der Ruhe den Gegensatz von Geist und Natur zum Problem zu erheben. Dieser ganzen Clique, von Friedrich Schlegel bis auf den letzten Mohikaner, fehlt — der Geist und sein Begriff, ihre Genialität ist geistlos, ihre Poesie unpoetisch, ihre Freiheit Frechheit, ihre Philosophie Ironie und Mystification. „Die natürliche Bestimmung," „die Ruhe und die Sehnsucht," „die absichtliche Reflexion, und die absichtslos spielende Phantasie," ebenfalls eine Form des Bestimmten und Unbestimmten, schließt die Lucinde und führt sie auf das Sein des genialen Ichs als den wahren Ruhepunkt zurück. „Wir sind dankbar und zufrieden mit dem, was die Götter wollen und was sie in der heiligen Schrift der Natur so klar angedeutet haben. Das bescheidene Gemüth erkennt es, daß es auch seine, wie aller Dinge natürliche Bestimmung sei, zu blühen, zu reifen und zu welken. Aber es weiß, daß Eines doch in ihm unvergänglich sei. Dieses ist die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend, die immer da ist und immer entflieht."

Dies ist das Tiefinnerliche, das Unsägliche des unergründlichen Ichs, das daran den dunklen Naturboden der göttlichen Productivität und Genialität gewinnt. „Andeuten will ich Dir wenigstens, fährt Julius zu Lucinden fort, was ich nicht zu erzählen vermag. Denn wie ich auch die Vergangenheit überdenke, und in mein Ich zu dringen strebe, um die Erinnerung in klarer Gegenwart anzuschauen: es bleibt immer etwas

zurück, das sich nicht äußerlich darstellen läßt, weil es ganz innerlich ist. Der Geist des Menschen ist sein eigner Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehn vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür" (die productive ewige Jugend) „ihr Zauberspiel." Dieser Mittelpunkt, die ewige Jugend der productiven Genialität, das Ich, thronend in unsäglicher, unerreichbarer Höhe oder undurchdringlicher Tiefe, ist der Mittelpunkt der Sehnsucht, das heißt ihre Ruhe. — „Julius, fragte Lucinde, warum fühle ich in so heiterer Ruhe diese tiefe Sehnsucht? — Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe, antwortete Julius. Ja die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann, als die eigne Sehnsucht. — Du bist's, antwortet sie, es ist die Wunderblume Deiner Phantasie" (das obige Zauberspiel der schaffenden Willkür), „die Du in mir, die ewig Dein ist, dann erblickst, wenn das Gewühl verhüllt ist" (in der Nacht wie Novalis) „und nichts Gemeines Deinen hohen Geist zerstreut. — Er: Unendlich ist nach Dir und ewig unerreicht mein Sehnen. — Sie: Sei's was es sei, Du bist der Punkt, in dem mein Wesen Ruhe findet. — Er: Die heil'ge Ruhe fand ich nur in jenem Sehnen. — Sie: Und ich in dieser schönen Ruhe jene heil'ge Sehnsucht. — Er: O ewige Sehnsucht! Doch endlich wird des Tages

fruchtlos Sehnen, eitles Blenden sinken und erlöschen, und eine große Liebesnacht sich ewig ruhig fühlen.“ — Hier spielt Novalis herein: Nacht, Tod, Concentration des Ichs auf sich, — aber schon als todte Ueberlieferung, als bewußte Erinnerung jener „genialen“ Pointen, wie denn überhaupt die Lucinde nur ein Zerrbild des begeisterten Stils von Novalis und seiner wahrhaft erfinderischen Aufregung ist, und darum in ihrem letzten Capitel: „Tändeleien der Phantasie“, im Grunde sich selbst sehr hart richtet, indem sie die Absichtlichkeit der Reflexion gegen die Unmittelbarkeit des absichtslos bewegten Innern so weit zurückstellt. Die absichtlich gewählte Absichtslosigkeit ist nun aber eben so wenig eine wirklich absichtslose, als die Rückkehr zur Natur eine natürliche; und so realisirt sich in allen Punkten statt der Natur nur die Unnatur; sie ist das schroffe Resultat der Lucinde, dieses merkwürdigen Katechismus der Romantik.

8) Uebersicht der romantischen Doctrin.

Friedrich Schlegel's und zugleich der ganzen Romantik Princip, die werthvolle „Unmittelbarkeit“ und die geniale Rückkehr zu derselben, eine Rückkehr zur Natur gegen des Geistes Natur und Wesen, das Princip der Genialität also in seiner Selbstvernichtung, ist nun klar. Bei ihm ist es ganz derselbe Fall, wie bei Schelling, daß sein ganzes ferneres Thun und Treiben nichts weiter ist, als eine immer

wiederholte Anwendung des Princips der Willkür, die immer wiederkehrende, in verschiedenen Gebieten nur verschieden benannte reflectirte Rückkehr zur Unmittelbarkeit, das freche Zurückbringen der Natur in die Cultur, des Geistwidrigen in den Geist, des Unvernünftigen in die Vernunft, des Negativen ins Positive, der negirten Vorzeit in die ponirende Gegenwart, der tyrannischen Willkür in die gesetzliche Freiheit. Es ist die Empörung gegen alle sittliche und geistige Ordnung, ein Theolog würde sagen, das Princip des Teufels selbst, wir nennen es weniger sträflich des Abfalls von der Freiheit, die eigentliche Sünde wider den Geist. Denn die Frevler wissen, daß sie der Freiheit ins Angesicht schlagen und sie fühlen sich in dieser Frechheit.

Wir wollen jetzt die verschiedenen Unmittelbarkeiten aufzählen und die Wege der Rückkehr uns ansehn.

1) In der Aesthetik oder in der Ironie, deren Vater Friedrich Schlegel ist, war die „Unmittelbarkeit" die geniale Willkür und das abstracte Ich. Um sich als solches zu bethätigen, setzt es sich Schranken, die aber nichtig sind und nur die Bedeutung haben, aufgehoben zu werden, dem Ich die Bewegung in sich zurück zu geben und ihm zum Selbstgenuß zu verhelfen.

2) In der Liebe und im Leben ist die „Unmittelbarkeit," zu welcher zurückgekehrt wird, die Natur, aber freilich, wie wir gesehn haben, nicht die gemeine Natur, was man so Natur nennt, sondern die Natürlichkeit des „genialen" Ich und seines Verhal-

tens. Dies bringt es wieder in dieselbe Bewegung, wie die Ironie. Der Trieb des Ich, sich von sich zu unterscheiden, um sich zu genießen, ist die Sehnsucht. Weil es nun aber den Gegenstand selbst setzt und ihn jeden Augenblick willkürlich verlassen kann, so ist es mit der Sehnsucht nicht Ernst. Alles ist Spiel und die Sehnsucht nur Moment des Genusses. Im Suchen ist sich das Ich Selbstzweck, es ist bloß der Zirkel in sich zurück. Das ist die Ruhe in der Sehnsucht, das Gefühl, daß Alles, was das Ich thut, im Grunde keine Realität hat, und daß das reine Ich in seiner reinen Bewegung allein das Reale ist, der Mittelpunkt und der Zweck. Dies begründet die „Kunst des Müßiggangs", die „bloß innerliche Bewegung des Ich", die Passivität, das „Vegetiren," und dieser Müßiggang der Selbstanschauung, als Selbstgenuß, ist Religion, indische Abstraction.

3) Die „Unmittelbarkeit", zu welcher seine Philosophie zurückkehrt aus dem, natürlich vergeblichen, Suchen der Methode, ist der Glaube. Er sagt in den „philosophischen Vorlesungen von 1804—1806:" „Gefühl ist als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geistes die wahre Erkenntniß; sie beruht aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube." Scheinbar im Widerstreite damit ist der Ausspruch derselben Vorlesungen: „die scholastische Philosophie stehe ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit." Sie ist allerdings die Philosophie, welche die Wahrheit unmittelbar nimmt, wie sie sie vorfindet; wie also das Ge-

fühl das unmittelbare Philosophiren, so ist die Scholastik die unmittelbare Wahrheit, der Glaube.

4) Diese „Unmittelbarkeit" wäre nun zugleich die Unmittelbarkeit der Religion, der überlieferte gegebene Inhalt, und die Rückkehr zu ihr das Katholischwerden, eine Rückkehr, die Friedrich Schlegel bekanntlich ausgeführt hat.

5) Allein damit ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Denn welches ist nun die „Unmittelbarkeit dieser Unmittelbarkeit", wo kommt der Katholicismus her? Woher die jetzige Welt und Natur? — Nicht Friedrich Schlegel allein: Alles, die ganze Objectivität, Natur und Geschichte muß ja ebenfalls zurückkehren zu ihrer Unmittelbarkeit, die ihre Wahrheit ist. Lebensphil. 174: „Ist die Natur aber, wie man wohl annehmen darf und annehmen muß, nach der ursprünglichen Absicht und Schöpfung ein Paradies gewesen für die schon früher erschaffenen seligen Geister und erstgebornen Söhne des Lichts" (Schelling's Urvolk): so ist sie es doch nicht geblieben und ist es jetzt nicht mehr, eben so wenig wie der erste Mensch im Paradiese geblieben ist." Aus der Natur sowohl, als aus dem Reich der Wahrheit ist dieser schöne Zustand der Unmittelbarkeit verschwunden. Aber die Natur, heißt es gleich darauf, „wird einen Weg der Rückkehr aus diesem jetzigen verwilderten, oder wenn man will, herabgesunkene nund herabgesetzten, zum Theil ungesunden und kranken Zustande finden" (Lebensphil. S. 176). Ebenso in der Geschichte (S. 199):

Im Anfange war, nach unserm Doctrinär, volle Erleuchtung; durchs Heidenthum trat Verfinsterung ein; das Christenthum wendet die Seele wieder zum Lichte zurück; aber auch hier tritt wieder Finsterniß ein, und erst am Ende der Tage wird wieder die ursprüngliche Erleuchtung aufgehn. So wiederholt sich Schelling, und die christliche Mythe ist noch einmal in die neue Mythe übersetzt.

Curios kommt dabei die wirkliche Geschichte weg. Sie ist nichts Anderes, als die oben beschriebene zwecklose Bewegung der Ironie. (Lebensphil.): „Die ganze Weltgeschichte ist eigentlich nur ein fortgehender Kampf zwischen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Gestalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem sich regenden Lügengeiste.“ Aber kehrt denn die Geschichte nicht zurück, da es doch die Natur thut? — Allerdings! Er sieht dazu in unseren Tagen die besten Anstalten, und lobt in diesem Sinne zuerst natürlich sich selbst und die Jesuiten und sodann die Restauration der Bourbonen. „Der Wendepunkt zum Bösen war eingetreten mit dem Kampf der Ghibellinen gegen die Päpste;“ daraus entspringt nun weiter die Reformation, und aus dieser gar die Revolution, bis gegenwärtig nach seinem und der übrigen Convertiten Uebertritt eine wohlthätige „Rückkehr zum katholischen Mittelpunkt“ sich bemerklich macht.

Aber diese anfangende, sich bemerklich machende Rück-

kehr ist immer nur der Anfang des Endes; und wenn nach Friedrich Schlegel die Geschichte auch den guten Willen zur Rückkehr zeigt, so ist es doch nur die Doctrin, die es wirklich dahin bringt, das wahre Ende, den paradiesischen Urstand, zu erreichen. Die Bekehrten schwärmen dafür und suchen die Rückkehr dahin ihren Zeitgenossen zu empfehlen. Zurück, zurück zum Paradiese!

Und damit wäre denn der katholischwerdende Schlegel wieder auf dem Wege zur Lucinde, oder vielmehr, er wäre in allen Punkten nicht weiter gekommen, als er gleich Anfangs war. Der böse Geist des Schelling'schen Abfalls führt ihn im Herenkreise seiner Doctrin herum. Er thut geistig keinen Schritt vorwärts; alle Consequenzen, auch die tollsten, sind nichts Anderes, als was die ursprüngliche Unfreiheit ebenfalls schon war. Wie das romantische Subject mit seiner Doctrin keinen Schritt vorwärts thun kann, so kann es mit aller Anstrengung auch keinen zurück thun: alle Unwahrheit, zu der es hinstrebt, hat es in seinem Princip, an sich selbst, von vornherein erreicht; und so macht es mit aller Mühe nur das Eine anschaulich, daß seine Doctrin wirklich und wahrhaft das Reich der firen Idee ist.

---

4. August Wilhelm Schlegel und die romantische Propaganda.

1767 — 1845.

Das Reich der fixen Idee ist das Werk der Genies, und diese haben die Doctrin für sich. Es ist eine Gabe des Himmels, so genial zu sein, aber auch ein Genuß, sich in dieser Eigenschaft zu produciren. Ist die Zeit Anton Reiser's und seiner Theaterwuth vorüber, so tritt gleichwohl eine andere Schauspielerei dafür ein. Die Romantisch-Genialen zeigen sich dem Publicum als Vorleser, d. h. als geistige Seiltänzer von einer paradoxen Form, die alle Erwartung übertrifft und vor den höchsten Herrschaften in Dresden, Wien und Berlin mit Beifall producirt worden ist. Die „Unmittelbarkeit der Genialität" verlangt auch die Unmittelbarkeit der persönlichen Ueberlieferung, die geniale Form des Vortrags soll den Effect machen! und so wird es denn nöthig, sich selbst sehen zu lassen als das wilde Thier der fixen Idee, „welches mit seinem seltenen Naturwuchs bis jetzt in Europa das einzige Exemplar ist," ein paradoxes Wunderthier, „welches Niemand ohne Staunen besuchen wird." Die Effectmacherei und die Eitelkeit sind die nächsten Motive; der neue Zeitgeist, welcher verkündigt wird, die „Genialität" im Gegensatz gegen die „triviale Aufklärung" ist nichts weiter als die ironische Bewegung, die paradoxe Praxis des geistreichen

Subjects; die Propaganda der Doctrin also nur ein secundäres, wenn gleich nothwendiges Geschäft, um dem neuen Geist, der werdenden Romantik, der romantischen Poesie und vor und hinter Allem dem genialen Subject selbst zur Existenz und Geltung zu verhelfen. Allerdings hat sich auch Friedrich Schlegel in diesem Sinne bemüht, ja es ist bekannt, daß er auf einer Missionsreise nach Dresden in seinem Berufe, vorlesend gestorben ist; vorzugsweise aber war es August Wilhelm Schlegel, dem zu der romantischen Doctrin die secundäre, nur formgebende Stellung des Propagandisten oder Missionärs zufiel. So zieht er 1802 nach Berlin, so später 1808 nach Wien, und hält Vorlesungen zur Mehrung des Reichs der fixen Idee, von deren Erfolgen er sodann 1803 und 1809 auch dem größeren Publicum Bericht erstattet, wenn er die Vorlesungen dem Druck übergiebt. Sein secundäres Verhältniß zu Friedrich und zur Doctrin drückt das Distichon aus:

Wilhelm sagt: mein Bruder und ich!
Ich und mein Bruder! sagt Friederich.

Und er gesteht es selber, wenn gleich, wie natürlich, mit etwas mehr Anerkennung seiner selbst, in dem Liede, womit er 1802 seinen Bruder und sich besingt. Hier träumt er nämlich:

Mir war, als hielt zusammen
Uns Eine Rind' umschlossen
In hoher Baumgestalt.

Und von diesem hohen Gewächs ist die nährende Wur-

zel Friedrich, die ausgebreitete Krone er selber. Ein anderes Bild macht die Sache alsdann noch deutlicher:

Du förderst aus der Erden
Edles Metall zu Tag.
Das giebst du meinen Händen,
So bild' ich künstlich Schalen
Und Trinkgefäße draus.

So denkt er sich die Sache. Wir Andern, die wir es mit der Schlegelei genau nehmen, halten uns an das reine Verhältniß. Das ist richtig: Friedrich ist der Componist, Wilhelm die Trompete der Romantik. Mit dem edlen Metall der genialen Doctrin dagegen ist es auf ewige Zeiten vorbei; und will man ihrem Begriff sein Recht widerfahren lassen, so hat sich diese Genialität in vollem Maße den Namen der geistlosen verdient. Hier ist nichts zu retten, als vielleicht für August Wilhelm das Verdienst des formgebenden Goldschmieds, — vielleicht. Die Propaganda der Romantik beginnt mit dem „Athenäum" 1798 — 1800 in Jena. Beide Brüder wirken vereint darin, die Form ist verschieden, in Prosa am besten, nicht übel in Distichen, unverwüstliche Prosa und Katzenmusik in Reimen und besonders in den unglücklichen Sonetten. Für die Sache und für die Formgebung ist bezeichnend

Das Athenäum.

Sonett von Friedrich Schlegel.

Der Bildung Strahlen all' in eins zu fassen,
Vom Kranken ganz zu scheiden das Gesunde

Bestrebten wir uns treu im freien Bunde,
Und wollten uns auf uns allein verlassen:

Nach alter Weise konnt' ich nie es lassen,
So sicher ich auch war der rechten Kunde,
Mir neu zu reizen stets des Zweifels Wunde,
Und was an mir beschränkt mir schien, zu hassen.

Nun schreit und schreibt in Ohnmacht sehr geschäftig,
Als wär's im tiefsten Herzen tief beleidigt,
Der Platten Volk von Hamburg bis nach Schwaben.

Ob unsern guten Zweck erreicht wir haben,
Zweifl' ich nicht mehr, es hat's die That beeidigt,
Daß unsre Ansicht allgemein und kräftig.

Welch' ein Stil! welch ein Gewächs von Poesie! wie platt, wie strohern! Und wie platt müssen erst die andern gewesen sein, von denen dies sich noch als genial unterscheiden soll! Der Satz, „die Kraft und die Allgemeinheit," oder, wenn man lieber will, die Kraft zur Allgemeinheit, zur poetischen sowohl, welche die Herzen zwingt, als zur philosophischen, welche den weltbeherrschenden Gedanken trifft, — das ist es, woran es der Romantik fehlt, und das ist zugleich die Ursache, weßwegen Alles zusammenstürzen muß, was auf sie sich stützt. Poesie, Doctrin oder Staat, was es sei: ist euer Princip Romantik, so habt ihr keine Macht über die Welt und den wahrhaft allgemeinen Geist, der sie regiert.

Als das Athenäum, welches noch viele eben so schlechte und schlechtere Sonette gebracht, das Jahr 1800 erreicht hatte, ging es ein. Im Jahr 1802

verließ August Wilhelm Schlegel Jena und eröffnete in Berlin vor einem bedeutenderen und größeren Kreise seine „Vorlesungen über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters.“ In diesen Vorlesungen, die 1803 in der Europa seines Bruders, Band II, Heft I, erschienen, hieß es mit deutlicher Hinweisung auf das Athenäum und die Jenenser Thaten: „Mehrere meiner Freunde und ich selbst haben den Anfang einer neuen Zeit auf mancherlei Art, in Gedichten und Prosa, im Ernst und im Scherz (?) verkündigt, und gewisse ehrenfeste Männer, die von keiner andern Zeit einen Begriff haben, als der, welche die Thurmglocken anschlagen und die Nachtwächter ausrufen, haben uns aus diesen frohen Hoffnungen ein großes Verbrechen gemacht. — Das entsetzliche, gar nicht aufhörende Geschrei dawider von allen Seiten scheint zu verrathen, daß die Gegner doch vielleicht heimlich fürchten, im ruhigen Besitz ihrer Nichtigkeit durch jene verhaßten Anmuthungen gestört zu werden.“

Die Glaubensartikel sind, daß mit der Romantik die neue Zeit im Anzuge, daß die Gegner platt, nichtig und beschränkt, sie selbst hingegen die Genialen seien! Aber wie trivial ist der ironische Angriff und wie maltherzig die prophetische Versicherung! Ihr kommt es nicht darauf an, auch wohl einmal nur „im Scherz“ prophezeit zu haben, und damit schlägt die geniale Selbstparodie ins Inepte um; — eine unvollkommene Dressur, eine schlecht einexercirte Genialität!

Der Missionär der neuen Zeit drückt sodann seinen Zuhörern das Bewußtsein über seinen Beruf, ihr Evangelium zu verbreiten, aus: „Wir schmeicheln uns keineswegs, fährt er fort, einer schon erfolgten allgemeinen Veränderung, wir behaupten nur, es seien Keime eines neuen Werdens ausgestreut. Auch wenn man ganz allein bliebe und gar nicht auf einen sich erweiternden Bund gemeinschaftlich strebender Geister rechnen dürfte, so wäre man darum nicht weniger berechtigt zu sagen, es fange eine neue Zeit an, sobald man es in sich fühlt. Denn aus dem höhern Gesichtspunkt angesehen, ist die Zeit eine Hervorbringung des freien Menschen." Er fühlt es in sich, daß eine neue Zeit anfängt; aber ist jemals ein Zeitgeistgefühl kläglicher ans Licht getreten? Den ganzen Inhalt der Zukunft in das abstracte „es" und in die schlechte Uebersetzung von Werk und That durch „Hervorbringung" zu gießen! — Die neue Zeit, für die er sich zu diesen Formen begeistert, ist nun natürlich die geniale, die poetische, die romantische. Zum Behuf ihrer Verwirklichung bläst er den Berlinern schon 1802 das Licht der Aufklärung, ihr Bischen Verstandeslicht aus und setzt das Licht der genialen Unmittelbarkeit an die Stelle, um alsdann mit Novalis, Schelling und seinem Bruder Friedrich die Poesie der Nacht, des Dunkels, der Magie, der Astrologie, des Glaubens und des Aberglaubens und noch anderer romantischer Unmittelbarkeiten zu erörtern. Er docirt: „Das Licht ist ver-

möge seiner Natur selbst hell, und dann erleuchtet es die übrigen Dinge. (!) Eben so verhält es sich mit dem, was im menschlichen Gemüthe einzig den Namen des Lichts verdienen kann: den Ideen, welche in der innern Anschauung unmittelbar Ueberzeugung ihrer Nothwendigkeit und ewigen Giltigkeit mit sich führen, und demnächst auch die äußerlichen Erscheinungen in ihr wahres Verhältniß unter einander und gegen jene setzen. Die Menschen, welche solche geistige" (als ob es auch eine körperliche gäbe) „Intuition mit ungewöhnlicher Energie und Klarheit in sich hatten, sind von Zeit zu Zeit die wahren Erleuchter der Welt gewesen, aber solch ein inneres Licht verwerft ihr als Schwärmerei und Wahnsinn."

Soweit der trivialisirte Schelling; dann geht er an Novalis' Nachthymnen, um sie ebenfalls zu travestiren mit den gefrornen Worten:

„Unser Gemüth theilt sich, wie die äußere Welt, zwischen Licht und Dunkel, und der Wechsel von Tag und Nacht ist ein sehr treffendes Bild unsers geistigen Daseins. Der Sonnenschein ist die Vernunft, als Sittlichkeit auf das thätige Leben angewandt, wo wir an die Bedingungen der Wirklichkeit gebunden sind. Die Nacht aber umhüllt diese mit einem wohlthätigen Schleier, und eröffnet uns dagegen durch die Gestirne die Aussicht in die Räume der Möglichkeit" (eine alberne Phrase!); „sie ist die Zeit der Träume. Einige Dichter haben den gestirnten Himmel so vorgestellt, als ob die Sonne nach

Endigung ihrer Laufbahn in alle jene unzähligen leuchtenden Funken zerstöbe; dies ist ein vortreffliches Bild für das Verhältniß der Vernunft und Phantasie; in den verlorensten Ahnungen dieser ist noch Vernunft." „Auf dem Dunkel, worein sich die Wurzel unsers Daseins verliert, auf dem unauflöslichen Geheimniß beruht der Zauber des Lebens, dies ist die Seele aller Poesie. Die Aufklärung nun, welche gar keine Ehrerbietung vor dem Dunkel hat, ist folglich die entschiedenste Gegnerin jener, und thut ihr allen möglichen Abbruch."

Mit diesen ausgehöhlten, verdorbenen und jammervoll zusammengeflickten Pointen seines verstorbenen Freundes ist er zu dem Satze gelangt: „die Aufklärung ist der Poesie entgegen," und da diese auf der Phantasie oder der zersplitterten Vernunft beruht, so sind die Phantasieen der Zauberei, der sympathetischen Wirkungen, des Aberglaubens, der Beschwörungen, der Gespensterwirthschaft lauter poetische Producte, deren „verlorne Ahnungen von Vernunft" construirt werden sollen in der beliebten Manier des speculativen Aberglaubens, der die schmählichsten und niederträchtigsten Existenzen als Vernunftsplitter rechtfertigen, nicht begreifen und im Begriff negiren will. Zu begreifen ist genug an Hexen, Gespenstern, Ahnungen, Vorbedeutungen, Zaubersprüchen, Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel und so fort; aber all dies Gerümpel mit seiner zersplitterten Vernunft begreifen, das heißt sein Unwesen

negiren. Der Aufklärung wird es nun sehr verdacht, diese Negation auf dem praktischen Boden ausgeführt zu haben, und die Romantiker vergeben es dem Thomasius nie, daß er mit den Hexenprocessen so viel Poesie, so viel „Ehrfurcht vor dem Dunkel," so viel „verlorne Ahnungen von Vernunft" ausgerottet. „Ich sehe nicht, sagt August Wilhelm, daß die Wohlthaten so arg waren, welche die Aufklärung den Menschen durch die Befreiung von den Aengstigungen des Aberglaubens erzeugt; vielmehr finde ich jeder Furcht eine Zuversicht entgegengesetzt, die ihr das Gleichgewicht hielt, und von jener erst ihren Werth bekam. Gab es traurige Ahnungen der Zukunft, so gab es auch wieder glückliche Vorbedeutungen; gab es eine schwarze Zauberei, so hatte man dagegen heilsame Beschwörungen; gegen Gespenster halfen Gebete und Sprüche; und kamen Anfechtungen von bösen Geistern, so sandte der Himmel seine Engel zum Beistande." „Die Astronomie muß wieder zur Astrologie werden. Wir wollen nicht bloß die Gestirne zählen und messen und ihrem Laufe mit den Ferngläsern folgen, sondern die Bedeutung von dem Allen begehren wir zu wissen. Die dynamische Einwirkung der Gestirne, daß sie von Intelligenzen beseelt seien und gleichsam als Untergottheiten über die ihnen unterworfenen Sphären Schöpferkraft ausüben: dies sind unstreitig weit höhere Vorstellungsarten, als wenn man sie wie todte mechanische Massen denkt." Welche Hohlkopfssphäre hat über August Wilhelm Schlegels roman-

tischen Schädel die Schöpferkraft dieser Absurditäten ausgeübt?! „Eben so, wie die Astrologie, fordert die Poesie von der Physik die Magie. Was verstehn wir unter diesem Worte? Unmittelbare Herrschaft des Geistes über die Materie zu wunderbaren unbegreiflichen Wirkungen.“ Die unmittelbare und bewußtlose Herrschaft des Geistes über die Natur ist ihm wegen „der verlornen Ahnung von Vernunft“ poetischer, als die Physik mit ihren begriffenen Wirkungen: Fortunat's Wünschhütlein ist Poesie, der Dampfwagen Prosa, der Hexenbesen Poesie, der Luftballon Prosa, und die Kanonen würden es ebenfalls sein, wenn sie nicht schon bei Shakspeare spielten. Uebrigens ist die Romantik der Magie weniger strohköpfig ausgesprochen, als die der Astrologie; sie wird wenigstens consequent aus der Willkür des Geistes, der ohne Rücksicht auf die Gesetze der Natur in ihr wirken will, und aus der Widersetzlichkeit gegen die Vernunft der gewußten und begriffenen physikalischen Wirkungen, also wirklich aus dem Kern der romantischen Methode hergeleitet. Die wunderbaren Wirkungen (das Wunder der romantischen Theologie) erklären den Geist für den dummen Hans im Mährchen, der auf Abenteuer auszieht und überall das Rechte trifft, ohne zu wissen wie ihm geschieht. Das Interesse der Romantik an den wunderbaren Wirkungen und an dem magischen Wunder ist das Interesse an dem willkürlichen, dem „genialen“ Geist, dessen Launen und phantastischen Einfällen nichts im Wege stehn soll. Das ist Poesie und die geforderte neue Zeit.

Die alte Zeit der Aufklärung, welche nicht wie „die neue Zeit" Alles auf die Poesie, sondern Alles auf die Brauchbarkeit und den Nutzen bezog, hat nun auch „in der Moral groſses Unheil angerichtet. Ohne irgend eine Ausnahme für besondere Naturen gelten zu lassen, sagt unser geniales Naturwunder, sollten alle gleichermaßen in das Joch gewisser bürgerlicher Pflichten gespannt werden, in das Gewerbs- und Amts-, und dann das Familienleben, und zwar nicht aus Patriotismus und Liebe, sondern um den Acker des Staats, wie Zugvieh, zu pflügen, und die Bevölkerung zu befördern." Als wenn die Aufklärung einem Manne, der „wegen seiner besondern Natur nicht bevölkern kann," nicht für seine Person die Ausnahme gestattete oder etwa keine romantischen Hausirer ohne Amt und Gewerbe duldete! Der Vorwurf ist eben so philiströs, als unwahr. Mußte nicht vielmehr das ausgenommene Subject mit genialer Unverschämtheit, wie in der Lucinde, seine nicht bevölkernde und nichtsnutzige Theorie und Praxis positiv geltend machen, statt sich über die aufgeklärte Moral zu beschweren? Oder soll man den noch eine „besondre" Natur nennen, der sich gar nichts Besonderes mehr herausnehmen kann, weil alle Anderen es eben so machen wie er, was sie doch thun müßten, wenn statt der aufgeklärten die romantische Moral allgemein würde? Nicht minder ungerecht ist der Vorwurf, „die Aufklärung habe die ritterlichen Grundsätze der Ehre abgeschafft." Dieser Vorwurf trifft eben so gut die Romantiker und

vornehmlich A. W. Schlegel, der so unzählige Gelegenheiten zu den brillantesten Zweikämpfen hat ungenutzt vorübergehn lassen, ja der 1813 Festungen, Redouten, Quarrés, wenn er Geschmack daran gefunden, hätte stürmen helfen und sich mit vielen Berliner Aufgeklärten zusammen auf dem Felde von Großbeeren zum Ritter des eisernen Kreuzes hätte schlagen lassen können.

In seiner vierten Vorlesung von 1802 zu Berlin, die ebenfalls in der Europa abgedruckt erschien, erklärt sich der Ritter von der fixen Idee gegen die Reformation, die Quelle alles Unheils der Aufklärung. „Die Reformation ist es, sagt er, von welcher die Aufklärung herstammt, ja welche schon selbst die Aufklärung im Keime war.“ „Die Reformation hat wider Mißbräuche geeifert, deren Abstellung in der Gesammtheit der Kirche vielleicht allmäliger, später, aber universeller und dauernder zu Stande gekommen wäre.“ „Die Reformatoren gleichen darin den neueren Theologen, daß sie, Gegner aller Mystik(?), gleichsam um den Wunderglauben markteten, wie wohlfeil sie etwa damit abkommen möchten, und daß sie die Nothwendigkeit und Bedeutung einer sinnbildlichen Entfaltung der Religion in Gebräuchen und Mythologie verkannten.“ „Europa, bestimmt nur eine einzige große Nation auszumachen, wozu auch die Anlage im Mittelalter da war, spaltete sich in sich; und da ohne die Reformation Rom verdientermaßen der Mittelpunkt der Welt geblieben wäre, und die ganze euro-

päische Bildung italienische Farbe und Gestaltung angenommen hätte, so gaben jetzt Frankreich und England den Ton an, und unnatürlich verbreitete sich von daher aus der Westwelt Vieles auch über Deutschland, den eigentlichen Orient von Europa. Deutschland, als die Mutter der Reformation, hat auch an sich selbst die schlimmsten Wirkungen von ihr erfahren."

Von diesen wiedergekäuten Pointen aus Novalis' und aus seines Bruders Doctrin bleibt nichts Eigenthümliches für ihn übrig, als allenfalls Dante für Shakspeare, Italien für England, der Mythenmangel in der Reformation, Deutschland eine zweite Türkei, und die geist- und sinnlose Mäkelei an dem historischen Verlauf, der zehnmal anders und besser hätte kommen können, was Chamisso bekanntlich treffend so ausdrückt:

Es war ein Mann, dem nah es ging,
Daß ihm der Zopf stets hinten hing,
Er wollt es anders haben.
Er dreht sich links, er dreht sich rechts,
Es wird nichts Guts, es wird nichts Schlechts;
Der Zopf der hängt ihm hinten.

Anders wie gewöhnlich, parador, genial zu sein und dies im trivialsten Sinn und in der trivialsten, saft- und kraftlosesten Form von Dogmen, an die er augenscheinlich selber schon damals nicht glaubte, — diese schalgewordene Eitelkeit, welche jene foppende Ironie so gänzlich vergessen hat, daß sie die fremde Doctrin pedantisch aufsagt und vielfach verdreht und verflacht docirt, das ist das Resultat!

Noch einmal hat es sodann den Anschein, als sei es ihm wenigstens eben so Ernst mit der Reaction, wie seinem „zurückgekehrten“ Bruder; aber es scheint auch nur so. Im Jahr 1808 nämlich wurde Friedrich's „Rückkehr“ bekannt und in demselben Jahr führte die Mad. Stael August Wilhelm nach Wien, und ließ ihn öffentlich in den dramaturgischen Vorlesungen auftreten. Hier war es, wo er die Rückkehr mit großem Beifall, wenigstens aussprach, wenn auch nicht gleich ausführte. „Seit drei Jahrhunderten, so ermahnt er die Wiener, hat innerer Zwiespalt unsere edelsten Kräfte in Bürgerkriegen aufgezehrt, deren verderbliche Folgen sich nun erst vollständig enthüllen. Mögen sich Alle, die auf die öffentliche Gesinnung zu wirken Gelegenheit haben, beeifern, das alte Mißverständniß endlich zu lösen, und alle ächt Gesinnten um die, leider, verlassenen Gegenstände der Verehrung bei treuer Anhänglichkeit, wovon unsere Vorahnen so viel Heil und Ruhm erlebt haben, wie um ein heiliges Panier versammeln, und sie ihre unzerstörbare Einheit als Deutsche fühlen lassen.“ Dieselben Gegenstände hatte 1807 sein Bruder Friedrich in dem „Rostorfischen (des jüngeren „zurückgekehrten“ Hardenberg's) Dichtergarten“ der Poesie zum Ziel gesteckt und deutlicher bezeichnet mit den Worten:

Den Heldenruhm, den sie zu spät jetzt achten,
Des deutschen Namens in den lichten Zeiten,
Als Rittermuth der Andacht sich verbunden,
Die alte Schönheit, eh' sie ganz verschwunden,
Zu retten, fern von allen Eitelkeiten,
Dies sei des Dichters hohes Ziel und Trachten!

„Gegenstände," sagt A. Wilhelm in seiner Recension des Dichtergartens, „um welche Liebe und Verehrung eine unsichtbare Gemeinschaft edler Menschen versammelt."

Bei diesen Ermahnungen zur Versammlung um die verlassenen Heiligthümer und zur Verbündung für den Katholicismus ließ er es aber bewenden. Mad. Stael nahm ihn mit auf Reisen, er ließ die Welt auf sich wirken, und nach zwanzig Jahren fand er sich so umgebildet, daß er den Vorwurf, welchen ihm der Baron d'Eckstein in dem Catolique vom Juny 1827 machte, er sei à moitié catolique, nicht ertragen wollte und zum Beweise sowohl seines Protestantismus, als seines Patriotismus eine eigne Broschüre, „Berichtigungen einiger Mißdeutungen," herausgab. Darin erklärte er sich nun für „die Reformation, als das große Denkmal des deutschen Ruhmes, als die nothwendige weltgeschichtliche Begebenheit, deren heilsame Wirkungen durch mehr als hundertjährige Kämpfe nicht zu theuer erkauft, seit drei Jahrhunderten sich als jeder Erweiterung der Erkenntniß, jeder sittlichen und geselligen Verbesserung förderlich bewährt haben."

Mußten wir schon aus der unlebendigen, schalen Form seiner Vorlesungen entnehmen, daß ihm das Reich der fixen Idee nie Herzenssache und lebendige Ueberzeugung geworden sei, so werden wir darin nur noch bestärkt durch diese Broschüre, welche ein der früheren Doctrin ganz entgegengesetztes Glaubensbekenntniß auf-

stellt, ohne jedoch von dem Princip des genialen Ich abzufallen, welches eben darin besteht, daß es dem Subject nie um einen Inhalt, eine wirkliche Wahrheit, sondern nur um sich zu thun ist. Dem genialen Ich leistet jeder Inhalt, wie dem Schneider jede Mode, denselben Dienst, nämlich den, sich als den überraschenden, wunderbaren Künstler zu zeigen; und so wäre denn das ganze Geschäft der Propaganda nichts als der reinste Dilettantismus gewesen, August Wilhelm Schlegel aber in der Eitelkeit der Romantik immer noch vorzugsweise das eitle Subject, welches mit fremden Federn, die ihm schief zu Gesichte stehen, eine Weile sich aufputzt und gezwungen brüstet, dann aber den ganzen Putz unbekümmert von sich wirft und dagegen der Reformation und der Wahrheit das Wort redet, ohne gleichwohl sich selbst von der Willkür des Genialisirens zum Gesetz der Philosophie bekehrt zu haben, weßwegen denn das letzte Bekenntniß eben so unwahr ist, als das erste.

Gregorius fuhr ums Morgenroth
Empor aus schweren Träumen:
Bist untreu, Wilhelm? o der Noth! —
Da schrieb er ohne Säumen:
Was immer er geschrieben,
Sich sei er treu geblieben.

Es ist wunderbar fein, wie er in dieser Broschüre seine patriotischen Verdienste beweist, so fein, daß der Beweis immer nur seine Eitelkeit, nie seine Tapferkeit an den Tag bringt. Er wird aus Frankreich verbannt, weil man seinen Napoleonshaß gekannt hat, so erzählt

er die Sache. Die Wahrheit aber ist, er wird verbannt als irgend ein unbekannter Mensch im Gefolge der Mad. Stael, den die Genfer Polizei Monsieur Chelégue nennt, nicht ungeschickt, denn er ist in der That der patriotisme gelé, wie er die romantique gelée war. „Es war Pflicht, sagt er, auch in der hoffnungslosesten Lage, bei der Eröffnung des Feldzuges im Jahr 1806 und dann bei der allgemeinen Entwaffnung, zu hoffen und diese Hoffnung in Andern zu nähren.“ Zu dem Behuf dichtete er zwei vaterländische Lieder; „aber sie aufzuschreiben und schriftlich aufzubewahren, hätte Freunde in Gefahr bringen können. Noch sind sie mir zum Theil im Gedächtnisse; aber auch für die jetzigen Zeiten wären die damals gesprochenen Worte zu flammend.“ Hätte er sie vollends damals bekannt gemacht, so wäre „ihr Aufruf vielleicht auf empfängliche Gemüther nicht unwirksam gewesen“ *). Welch' ein Geck! welch' eine unglaubliche Eitelkeit!

Diese Eitelkeit ist sein unverwüstliches Princip und er fängt nichts an und hört mit nichts auf, ohne dies Erste und Letzte, sein eitles Ich, im Auge zu haben. Er ist der Dilettanten Oberster. — Der Dilettantismus, wie wir ihn fassen, soll nicht die Scheu vor Mühe und Anstrengung bezeichnen, die Ungründlichkeit im gewöhnlichen Sinne, die in die Unkenntniß des empirischen

*) Man vergleiche das Oppositionsblatt von Fries und Schmid, 1828. Bd. I. Heft 2.

Stoffes und in den Mangel äußerer Virtuosität und Beherrschung der Mittel gesetzt wird, sondern der eigentliche Dilettantismus ist der, welcher nur sich, nicht die Sache will und insofern ungründlich ist, als er nicht auf den Grund des Objects sich einläßt, sondern mit seinem Interesse bei sich und seiner Eitelkeit stehen bleibt und die Sache sich nur um sein Ich bewegen läßt, statt umgekehrt sich um die Sache zu bewegen. Diese Eitelkeit sucht daher, wie im Philosophem das Paradoxe und Auffallende, so in der Empirie das Fremde, Andern Unbekannte, was einen Schein auf das Subject wirft; denn dies ist sein zweiter Vater, hat es im ausschließlichen Besitz, und genießt die Freude, seiner bevorzugten Art zu besitzen sich recht energisch bewußt zu werden*). August Wilhelm Schlegel nun, um ein allseitiger

*) Die ganze elegante und Phrasenphilologie hat diese Pointe der Eitelkeit. Sie ist bei dem minutiösesten und selbst asketischen Fleiß nichts, als der ausgebildetste Dilettantismus, dem ein halbes Leben der Mühe und Noth versüßt wird, wenn er nur einmal alle Jubeljahr vor einem gähnenden Auditorium seine Rede wie Cicero anfangen und mit etiam eliamque vom Katheder steigen kann. Die Eitelkeit, Codices zu entdecken, und wenn nicht zu entdecken, doch gesehen zu haben („entrollst du gar ein würdig Pergamen" ꝛc.), endlich aller Notizenstolz gehört ebenfalls hierher. Wer eine Notiz nicht hat, für den ist das eine Schranke. Solche Schranken bei sich zu beseitigen, bei Andern aber zu wissen, ist ein Selbstgenuß, den auch der Beschränkte sich zu verschaffen weiß. Mit diesem Stolz nähren und trösten sich die vielen Handwerksgelehrten, die ohne wahren Beruf den Acker des Geistes anbauen und Schollendiener bleiben.

Dilettant zu werden, blieb nicht bei der paradoxen Doctrin stehen, er wendete viel Mühe und Gelehrsamkeit auf, um in allen Ländern und Zonen, England, Portugal, Spanien, Italien, Indien, vornehmlich neue Poesieen und große Dichter zu entdecken; aber wie er auch Nal und Damajanti, Calderon und Shakespeare erhebt und anpreist, es kommt ihm nicht sowohl auf sie an, als auf den feinen, begabten Geist, der sie zu erkennen und zu schätzen gewußt, auf seinen eignen Geist. Wie sehr die Entdeckung des Neuen und hinterher der exclusive Besitz diese Genialitätspointe ist, sieht man unter andern auch daran, daß er aus einer Region, welche auch von Andern angebaut wird, sich sogleich zurückzieht. So geschah es mit dem Altdeutschen, und so würde er es ohne Zweifel für sein Leben gern mit dem Sanskrit gemacht haben, hätte sich nur irgend etwas aufthun wollen, wovon er sich einen neuen Eclat versprechen durfte. Aber die größte Entdeckung, die er hätte machen können, wäre die gewesen, daß er sich selbst in seiner wahren Gestalt entdeckt hätte, auf seinen eigenen Begriff gerathen wäre, und zu der katholischen und protestantischen Confession auch noch diese dritte, die philosophische, hinzugefügt hätte. Aber die Selbstpersiflage geht den genialen Männern aus, wo sie grade, weil sie die Wahrheit zum Vorschein brächte, den meisten Effect machen würde.

---

5. Tieck und die Poesie der Romantik.

1778.

Das Genie und das geniale Product, die Poesie, stellen die Romantiker sowohl in der Doctrin Friedrichs, als in der Darstellung August Wilhelm Schlegels an die Spitze und ans Ziel; die Poesie wird ihre wichtigste Aufgabe: und alle Drei nach einander, die beiden Schlegel und Tieck, wurden für den neuen großen Dichter erklärt. Nicht nur Schleiermacher verherrlichte Friedrichs Dichtergeist und seine Lucinde in den Briefen über sie; auch August Wilhelm Schlegel sagt von ihm:

Dich führt zur Dichtung Andacht brünst'ger Liebe,
Du willst zum Tempel dir das Leben bilden,
Wo Götterrecht die Freiheit lös' und binde.
Und daß ohn' Opfer der Altar nicht bliebe,
Entführtest Du den himmlischen Gefilden
Die hohe Gluth der leuchtenden Lucinde.

Eben so dichterisch fand man seine Lyrik, seine Sonette und sogar sein Trauerspiel „Alarkos." Daß August Wilhelm Schlegel für einen Dichter gehalten worden ist, liegt nicht so im Bereich des Unglaublichen, daß wir auch dafür Zeugnisse zu citiren brauchten; sein epigrammatisches und parodisches Talent, seine geschmackvollen Uebersetzungen und Nachbildungen der kunstreichen Maße und Rhythmen sind noch im frischen Gedächtniß, er hat

unter den Romantikern die genießbarsten, freilich immer noch abschreckende, Sonette herausgebracht, und seine beiden Elegieen, „an Göthe“ und „Rom“, sind zwar langweilig und voll gespreizter todter Historie, aber doch formell ansprechend. So formlos die Berliner Vorlesungen sind, so viel Sinn und Takt für Form zeigt er da, wo er ein lebendigeres Interesse nimmt und vor allen Dingen den Stoff nicht zu erfinden braucht. Gleichwohl ist der anerkannt romantische Dichter, der große, wenigstens der jetzt größeste Dichter, wenn man den poetischen Feldmessern trauen will, nicht August Wilhelm Schlegel, das fällt Niemandem ein zu denken, sondern Ludwig Tieck. Er ist es, dem die künstlerische Formirung der romantischen Doctrin am besten gelungen, den die eigentliche Romantik auf den Schild hebt und die Epigonenschaft voraussetzt.

Die Poesie der Romantik wäre nun die Poesie der Unmittelbarkeit, das unmittelbare Hervortönen und Ausströmen der genialen Innerlichkeit, mit einem Worte die Lyrik; aber die romantische Unmittelbarkeit ist die reflectirte, der Romantiker biegt sich mit Gewalt zur Natur, zum Ursprünglichen zurück; er hält sich überzeugt, daß die Absicht nichts taugt und der ursprüngliche Naturdrang das einzig Wahre sei; er drängt daher mit Absicht die Absicht zurück und kehrt mit Reflexion zur Reflexionslosigkeit, heim zu dem geheimnißvollen Born der Innerlichkeit, und je mehr er den Verstand seines Innern und die künstlerischen Absichten los wird, desto sicherer ist ihm

die Willkür der Phantasie und desto ferner das Verständniß seines eigenen Herzens. Die Poesie der Romantik erreicht die gesunde Lyrik nicht; sie hat keine aufzuweisen. Reflexion, Prosa, prosaische Doctrin und verwilderte Phantasie sind der Inhalt dessen, was die Romantik ihre Lyrik nennt. Statt der Begeisterung für den herzergreifenden Inhalt, hat sie nur den Genialitätsdünkel und die Schrullen der Doctrin, das Naturunwesen, die mittelalterliche rohe Natur, den trüben katholischen Glauben und die unmittelbare Kunst mit ihren überlieferten Formen. Nicht das Gesetz der Besonnenheit und der Begeisterung ist es also, welches hier wirkt und neue Bildungen zu schaffen vermöchte, sondern das überlieferte Gesetz der Meistersingerei, der späteren Italiener und des Alterthums, wird mit Reflexion wieder herbeigezogen; und vornehmlich das kälteste und reflectirteste Maß, das unglückliche Sonett, diese unpoetische Form der spielenden Willkür, finden wir mit Eifer von den Schlegels und Tieck cultivirt; daneben dann bis zum Ueberdruß die Assonanz, die zum Beispiel im „Alarkos" durch alle Vocale sich hindurchleiert, je nachdem er kräftig, schauerlich, lieblich sein will, und in Tieck's „Zeichen im Walde," einer Romanze, die 28 Seiten lang aus u, daß es einen schüttelt, unkt und spuckt.

1. Die Lyrik der beiden Schlegel.

Ein Sonett ohne allen Schwung und innere Wahrheit, welches aber zu seiner Zeit gefiel, ist fol-

gendes von A. W. Schlegel; man sollte es jetzt trotz allem Anputz mit griechischen Namen viel eher für eine Parodie, als für ernstlich gemeint halten, so hinkt und keucht es einher.

Das Zeitalter.

Grau, doch nicht weis' ist das Jahrhundert worden:
 Ihm ist umsonst die Weltgeschicht' erschollen.
 Noch thürmen sich im Strom des Eises Schollen,
 Und heft'ger brausen Aeo'ls wilde Horden.

Wird blindlings hin und her stets Mavors morden?
 Wird stets das Glück sein Rad zertrümmernd rollen?
 Gilt freches Wollen bloß, nie ernstes Sollen?
 Und einigt Völker nur der Selbstsucht Orden?

Steigt niemals, die, wie jenes Greisen Töchter,
 Verwegenheit und wilder Wahn zerfleischet,
 Verjüngt die Menschheit aus den Zauberkesseln?

So mag die Hoffnung, welche die Geschlechter
 Mit Weissagungen goldner Zukunft täuschet,
 Zu ew'ger Flucht Pandora's Urn' entfesseln.

Wird man nicht gewonnen, so wird man doch überrumpelt; und so lange dies Unwesen für Geist galt, quälte sich die Welt, ihm beizukommen und Geschmack abzugewinnen. Manche Themata haben die Romantiker mit einander gemein, wo sich dann gewöhnlich A. W. Schlegel hervorthut. So hat Tieck einen verunglückten Arion gedichtet, A. W. Schlegel den glücklicheren: „Arion war der Töne Meister;" aber auch dieser Arion ist immer noch ein eitler Geck, der sich mit Spangen und Mantel putzt, wie er über Bord springt. Beide Schlegel haben Tieck's Genoveva als die Verwirklichung der neuen

Poesie angesungen, Friedrich mit den ungeschickten Worten:

Da nahte Genovev' in frommer Schöne,
Wer fühlt nicht, daß die Poesie gekommen,
Nun kindlich wieder blüht in holder Klarheit? (!)

August Wilhelm geschickter, aber freilich fast noch lächerlicher, so:

Du, in der Dichtung reicher Blüthe,
Bringst uns verwandelt wieder jene Zeiten,
Wo Adam auf der Bühn' erschien und Eva. (!)
Ja, Dank sei deinem kindlichen Gemüthe,
Heiligst die Kunst, verschönerst Heiligkeiten, (!)
Und machst zum Lied das Leid der Genoveva.

Den Tieck'schen Zerbino feiert Friedrich Schlegel solo in einem Sonett, welches wo möglich noch schlimmer ausläuft, als jenes auf das Athenäum, nämlich so:

Verkehrt ist Alles in den süßen Possen, (des Zerbino)
Statt Ya sagt das Es'lein selber Ay;
Ergötzlich spielen drein mit Narrenschwänzen
Theater, Aufklärung und Nikolai,
So mal den Tieck, mal ferner unverdrossen
Der Schriftensteller albernste Tendenzen.

Wahrlich zu diesen Tendenzen gehört nicht nur der sich selbst malende Zerbino, sondern vor Allem Friedrich Schlegel's Lyrik, die purste Prosa und, überall wie hier, albernste Tendenzlyrik. So feiert er in einem „Selinde" überschriebenen Liede die Tendenz der Lucinde noch einmal! und eben so singt in dem „Wechselgesange" „Sie:"

„Laß froh beim Kuß uns ew'ge Untreu schwören,
Wo Reize locken kindlich sie versuchen,
Des Seelchens Wünsche sorgsam zu erhören,
Im schönen Wechsel leichte Freuden suchen;
Und will der schwere Ernst die Spiele stören,
Das lange matte Einerlei verfluchen."

Armselige Receptpoesie! die uns denn auch verkündigt: „im Mittelalter sei noch frei die Welt gewesen," „der alte Glaube müsse thronen, eh' Heil uns wiederkehrt," und „die Tage kehren wieder des heil'gen Marterthums." Im Jahr 1809 thut er das ächtdeutsche Gelübde: „Es sei mein Herz und Blut geweiht, dich Vaterland zu retten!" 1810 besingt er Marie Louise, die Kaiserbraut, und nach dem Freiheitskriege, 1820, wo man nun denken sollte, die gute Zeit wäre wieder da, klagt er über die schlechte Zeit und Satans Macht in ihr, gegen die er Rückkehr zum katholischen Glauben anempfiehlt (Sämmtl. Werke, Th. 9, 196), sein letztes gereimtes Recept. Wohl bekomm's! Wir Andern wollen dem Satan der bösen Zeit, die zugleich eine gute ist, mit andern Waffen zu Leibe gehn und hoffen, wie unser tapfere Vorfahr zu Wittenberg, wenn auch „groß Macht sein Rüstzeug ist, es soll uns doch gelingen."

Einen Dichter Friedrich Schlegel giebt es so wenig, als einen Philosophen dieses Namens. Auch in der Tendenzpoesie bietet A. W. Schlegel anmuthigere Producte als sein Bruder. Er hat witzige und treffende Persiflagen concipirt, vornehmlich Kotzebues und in dem bekannten „Wettgesange dreier Poeten," Voßens,

Mathisson's und Schmidt's von Werneuchen. Wir erinnern noch an den „Festgesang deutscher Schauspielerinnen bei Kotzebue's Rückkehr“:

Allerliebster Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh',
Da man dich von uns genommen,
Bis du endlich wiederkommen.
Ach, wie waren wir betrübt:
Denn wir sind in Dich verliebt.
Nun willkommen, Liebster, Du!
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — Bubu — Bubu — Bu!
u. s. w.

Bei alledem bringt auch er es zu keiner wahren Lyrik. Es ist kein Schwung, keine Empfindung, gar keine Macht und Erfüllung in seinen sogenannten Gedichten.

2. Tieck's Lyrik.

Wir werden also weiter auf Tieck getrieben, um die Lyrik der Romantik bei dem zu suchen. Einzelnes von ihm ist gesangmäßig und populär geworden, z. E. „Treulieb' ist nimmer weit“ und „Dicht von Felsen eingeschlossen, wo die stillen Bächlein gehen, wo die dunklen Weiden sprossen, wünscht' ich einst mein Grab zu sehen.“ Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß diese Lyrik nun einen wirklichen Fond und Werth habe; im Gegentheil: „Treulieb'“ ist ein so abstractes Wesen, daß man eigentlich gar nicht klug wird aus seinem Thun und Treiben, noch weniger seines Herzens Sinn und

Empfindung, vielmehr ganz in der Luft schweben bleibt, ganz allgemein zwischen Kummer und Trost, wie sie Gott geschaffen hat, jedes in seiner Art, denn der Dichter verräth nichts weiter als:

Treulieb' ist nimmer weit,
Nach Kummer und nach Leid
Kehret wieder Lieb' und Freud': (wie allgemein!)
Dann kehrt der holde Gruß,
Händedrücken,
Zärtlich Blicken,
Liebeskuß.
Treulieb' ist nimmer weit,
Ihr Gang durch Einsamkeit
Ist Dir, nur Dir geweiht.
Bald kommt der Morgen schön,
Ihn begrüßet
Wie er küsset,
Freudenthrän'.

Gleichwohl ist Stimmung drin, wenn auch noch so dumpf, und die Musik hebt dergleichen Texte, sie ist selbst das Unbestimmte, nur die allgemeine Stimmung.

An dem curiosen Wunsche des Betrübten, sein eigenes Grab sehen zu wollen, offenbar bloß um des Reimes willen, wäre nicht minder zu zweifeln; doch hat auch hier der Erfolg die Stimmung anerkannt. Diese, das wirklich poetische Interesse, hat denn auch Tieck in der That vor den Schlegel's und den übrigen Altromantikern voraus. Aber seine Lyrik ist gänzlich formlos, ohne alles Gefühl für Rhythmus, Wohllaut der Sprache und Musik des Verses, abgesehen davon, daß der ewig wiederkehrende Naturinhalt des Frühlings, der Waldeinsamkeit,

des Windesrauschens und Wasserfließens, so wie der rohen Natur des Geistes, der Phantasie in Spuck- und Reckenunsinn, nach altdeutscher Melodie, ein unmittelbarer, unwirksamer Inhalt bleibt. Wer kennt Tieck's drei Bände Gedichte, herausgekommen bei Hilscher in Dresden, 1821 bis 1823? — Merkwürdig sind sie aber immer zur Charakteristik der romantischen Lyrik. Zunächst also die U-Romanze von dem alten Wulfen, den der Teufel holt:

O mein Sohn, wie gräßlich heulend (?)
Klagt herauf vom Moor die Unke!
Hörst du wohl die Raben krächzen?
Die Gespenster in dem Sturme? —

Vater, laß die Sorge fahren,
Denn die Wolken ziehn hinunter;
Bald wird sie der Mond bezwingen,
Der zu scheinen schon begunnte.

Ach, du Crucifixe gütig,
Laß vom Schatten dich verdunkeln!
O Maria-Bild sei gnädig,
Bleib' in Finsterniß verschlungen!

Laßt ihn los, den alten Sünder,
Fahren laßt den alten Wulfen!

Und so weiter in dem Uhuwesen mit „Münze gulden," großen Kluften," „ruche Drucke," „thuen, Zunften," „lugen," „bedunken," „erschluge," „anhube," „mit tiefen Brunsten," und vielen Unken, die heulen und wunken zu dem „Requiem des todten Wulfen," den „der dunkle Satan mit vielen Wunden" erschluge. — In einer solchen Romanze ist doch noch Glauben, Christenthum und Unmittelbarkeit, eine recht beizende Medicin gegen die

Aufklärung, die er ihr, wie einem kranken Pferde mit Gewalt durch die Nüstern gießt, während die Schlegel nur in Abstracto receptiren. Darauf besingt er den Frühling viele Mal und alle vier Elemente: Wasser, Erde, Feuer und Luft, läßt den grünen Wald blühen, grünen, rauschen und den Dichter singen:

Willt du dich zur Reis' bequemen,
Mußt Gesundheit mit dir nehmen,

und gleich daneben:

Ueber Reisen kein Vergnügen,
Wenn Gesundheit mit uns geht:
Hinter uns die Städte liegen,
Berg und Waldung vor uns steht.

So gelangt er zum Kern der Romantik, nämlich zur Phantasie, der alte Phantasus sitzt festgebunden in der Ecke, dagegen

„Der Mensch handelt, denkt, die Pflicht
Wird indeß stets von ihm gethan.
Fällt in die Augen das Abendroth hinein,
Stehn Schlummer und Schlaf aus ihren Winkeln auf.
Vernunft muß ruhn und wird zu Bett gebracht.
Schlummer singt ihr ein Wiegenlied.
Wo ist meine Vernunft geblieben? sagt der Mensch,
Geh', Erinnerung, und such' sie auf."

Erinnerung geht und trifft sie schlafend.

„„Nun werden sie gewiß dem Alten die Hände frei machen,"
Denkt der Mensch."

Das geschieht wirklich, und nun geht die Poesie des losgelassenen Phantasus los:

„Unten gehn Fontainen im Garten spazieren, (!)
Engel hängen in den Wolken,
Abendröthe und Mondschein gehn durcheinander — —

Indem erwacht mit dem Morgen die Vernunft,
Reibt sich die Augen, gähnt und dehnt sich:
Wo ist mein lieber Mensch?"

Der muß nun wieder an seine Geschäfte und der alte Phantasus wird wieder festgebunden. Er klagt:

„Schlaf ist weg und keiner steht mir bei."

Und diese Poesie wirft unsern Freund Kotzebue so weit weg und ist so ausbündig genial? — Gewiß, denn die ganze Geschichte ist Ironie, wenn auch nur in dem Sinne, daß diese Lyrik sich selbst vernichtet, und nichts übrig läßt, als die Lehre, die kindische Mährchen- und Spielwelt der willkürlich träumenden Phantasie das sei Reich der Poesie, die Tagesvernunft mit ihren bewußten Zwecken aber die Prosa. Wir kennen das.

Von dieser Wendung gegen die Aufklärung der Vernunft und den Nutzen zu Gunsten des kindischen Phantasus trennen wir uns, nehmen Abschied von der Phantasie der Romantik und treten in ihr gelobtes Land hinein, auf den festen Boden Italiens. Tieck hat diese Gedichte des dritten Theils krank niedergeschrieben. Krankheit hat ihn verhindert, sie zu überarbeiten. „Die Freunde, sagt die Vorrede, erhalten also diese Lieder, oder kleine Begebenheiten, ganz so, wie ich sie damals in ungleicher Laune aufschrieb, und vielleicht ist der Ausdruck des Moments frischer und lebhafter, als es bei mehr Fleiß die Ausbildung des Verses, oder der hinzugefügte Reim und die geordnete Strophe zugelassen hätte." Tieck läßt uns hiermit tief in seine

lyrische Werkstatt schauen, er giebt uns wirkliche lyrische „Unmittelbarkeiten," und wir erfahren, wie sie bei ihm aussehen. Den Anfang macht „das Sehnen nach der Kunstheimat," dann erblickt er, als sich plötzlich der Weg rechts wendet, den hohen Petrusdom, und wie einen Pilger ergreift ihn „die Größe dieses Momentes." Er quartiert sich neben der „spanischen Treppe" ein und

„So wie die Gläubigen fromm
Dort am Lateran
Auf heiliger Staffel knien,
So nun seit Wochen
Wandl' ich, wenn die heiße Mittagssonne
Brennend niederscheint,
Die edlen Stufen auf und ab."

Das bekömmt ihm gut, und zuletzt

„— sieht auch schon trägern Auges
Der weniger Staunende (Italiener)
Mein Treppenbad ruhiger an."

Bei Gelegenheit dieses Exercitiums in der Kunstheimat, die seine Verse nicht gerade zu animiren scheint, erfährt er, daß unsere Edelleute Kotzebue und Lafontaine in schweren Kisten über die Alpen mit sich führen und erzählt:

„Jüngst fragte mich einer
Neugierig forschend,
Ob ich vielleicht ganz unbedingt
(Was ihm unbillig schien)
Göthe's Fragment vom Faust
Der Dichtung Schink's
Den Vorzug gäbe.
Er schüttelte ungläubig
Das denkende Haupt,

Als ich ihm betheuert,
Daß mir die zweite unbekannt,
Und ich auch ohne Trieb mich fühle,
Sie zu genießen."

Zum Glück dauert diese italienische Kunstübung nicht gar zu lange; er reist wieder nach Hause:

„— weit hinter uns liegt Rom,
Auch mein Freund ist ernst,
Der mit mir nach Deutschland kehrt,
Der mit allen Lebenskräften
Sich in alte und neue Kunst gesenkt,
Der edle Rumor,
Deß Freundschaft ich in mancher kranken Stunde
Trost und Erheitrung danke."

Hochgeehrter Herr Hofrath!
Dieser unmittelbaren Lyrik,
Das verzeihn Sie gütigst, weiß ich,
Mit dem besten Willen,
Sowohl in alter als in neuer Poesie
Nichts zur Seite zu stellen,
Als etwa diesen
Schwachen Versuch einer freien Nachbildung.

Aus einer Lyrik, die unmittelbar nicht besser ist, würde aller Reim und Rhythmus nichts Anderes, als wieder dieselbe Prosa gestalten; Tieck mußte doch wissen, daß solche Dinge weder selbst „Lieder" noch der Inhalt von Liedern sein können. Wollen wir indeß billig sein, so umnebelt ihn die stinkende Herrlichkeit der spanischen Treppe und der ganze süße romantische Duft dieses verfaulten Italiens mit seinen Knierutschern, seinen Götzendienern, seinen Quersack-Ueberbleibseln aus der frommen Unmittelbarkeit und aus der Poesie des römischen Au-

gurnglaubens, — diese Kunstheimat, die wahrlich zugleich Naturheimat im schlimmsten Sinne ist, sie umnebelt ihm alle Sinne so sehr, daß er auch die miserabelste Notiz von ihrer Herrlichkeit für Poesie hält. Italien ist ein schönes, heiteres Land, und das Volk von der Natur mit Liebenswürdigkeit und Genie gesegnet; aber der Fluch geistiger Knechtschaft und politischer Verkommenheit gönnt weder dem Lande die reine Luft der Cultur, noch dem Volke eine mehr als untergeordnete Bewegung in Wissenschaft und Kunst; es ist selbst die Ruine von sich, und nichts in der Welt kann abenteuerlicher sein, als die romantische Berauschung in dem Moder dieses ruinirten Geistes. „Gewesen ist Roms Wahlspruch," sagt A. W. Schlegel, und damit nennt er ganz richtig den Punkt des elegischen Interesses an diesen verwitterten Existenzen.

Wie Italien die Kunstheimat ist, wo die Kunst im Freien fortkommt und von selbst wächst auf der spanischen Treppe und in den Colonaden Sanct Peters, so gab es auch eine Zeit des unmittelbaren Theaters, das ist das alte Brettergerüst zu Shakspeare's Zeit, und deshalb läßt Tieck die „Wehklage Thalia's in Deutschland" so endigen:

Glanz von Lichtern
Aus Coulissen,
Bengals Feuer,
Bunte Wände
Ohne Ende,
Die so theuer,
Ach! und gar Costum
Deutscher Bühnen Ruhm
Macht mich völlig dumm.

Damals „in den kindlichen Zeiten" hat man sich alles Ueberflüssige hinzugedacht und nur auf die Poesie sein Augenmerk gerichtet, meint Tieck, deshalb ist auch die Vorlesung eines Dramas, die von vornherein auf alle Aeußerlichkeit und Wirklichkeit der Darstellung Verzicht leistet, ein größerer Genuß, als die Aufführung. Thalia's Wehklage formirt diese Lehre. Die Unmittelbarkeit des rohen, wilden Reckenthumes stellen die zwei Romanzen von „Jung Siegfried" dar mit reflectirt altdeutscher Terminologie, als z. B. „mit Freude er das sach," „er nahm die Essens-Speise" u. s. w. Der Inhalt solcher Romanzen sind die rohe Sagen- und Mährchenwelt, die in ihrer wilden Willkür für heilige, unantastbare Poesie gehalten und möglichst getreu wiedergegeben wird. In ihr zieht das Dunkle, das Nächtige, das gespenstische Mondscheinwesen an; heraus aus dem Tageslicht der Aufklärung in diese poetische Unmittelbarkeit sehnt sich Tieck zurück und ruft ein Mal über das andere aus:

Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Wunderbare Mährchenwelt,
Steig' auf in der alten Pracht!

Je mehr ihm diese Doctrin zu Herzen geht, desto mehr Zug hat der Vers, obgleich er, rationalistisch genug, einer Definition ähnlicher sieht, als einem lyrischen Stoßseufzer; denn es wird mit der mondbeglänzten Zaubernacht nur gelehrt, was die wunderbare Mährchenwelt der Tagesvernunft einer Alles deutlich sehen wollenden Aufklärung gegenüber sei und bedeute: die Rückkehr zu der alten

Pracht des gefangenen, gläubigen, unmittelbaren, für Wunder empfänglichen, kindlichen Sinnes ist die uns bekannte Wendung der romantischen Sehnsucht.

Das Wunderbare und Unbegreifliche der Poesie verschwimmt in Unbestimmtheit, die nichts weiter auszudrücken vermag, als im Allgemeinen die Stimmung, wie dies die Musik thut, welche darum die wahre Unmittelbarkeit der Lyrik ist. Tieck feiert nun aber umgekehrt die Musik mit großer Resignation als eine höhere Lyrik.

Die Flöte spricht:
Unser Geist ist himmelblau, (?)
Führt dich in die blaue Ferne,
Zarte Klänge locken dich
Im Gemisch von andern Tönen.
Lieblich sprechen wir hinein,
Wenn die andern munter singen,
Deuten blaue Berge, Wolken,
Lieben Himmel sänftlich an,
Wie der letzte leise Grund
Hinter grünen frischen Bäumen.

Das Verschwommene, Fernblaue, Nebulöse, die bloße Stimmung, in die nun alle Herrlichkeit des poetischen Lebens gesetzt wird, tritt der Dichter alsdann ausdrücklich an die Töne der Musik ab in der von allen Romantikern, von Tieck selbst und auch von einigen Epigonen noch glossirten berühmten Strophe:

Liebe denkt in süßen Tönen,
Denn Gedanken stehn zu fern,
Nur in Tönen mag sie gern
Alles, was sie will, verschönen.

Wovon die nicht glossirte Fortsetzung noch deutlicher so heißt:

Drum ist ewig uns zugegen,
Wenn Musik in Klängen spricht,
Ihr die Sprache nicht gebricht,
Holde Lieb' auf allen Wegen,
Liebe kann sich nicht bewegen,
Leihet sie den Athem nicht.

Die Liebe ist der Romantik das Unsägliche, das Tiefanonyme, das in der Unmittelbarkeit der Stimmung durch Worte nicht erreicht wird. Gedanken und Worte bedeuten ihr hier die bestimmte und bewußte Tageswelt, die Prosa; Töne dagegen die unsägliche unbestimmte Mondnacht der Poesie, die den Sinn gefangen hält und den Phantasus losläßt. Streitet nun die Nachricht aus dem Reich der Liebe, daß sie nur in Tönen, nur musicirend denken soll, mit der holden Geschwätzigkeit aller wirklichen Liebespaare, die sich gemeiniglich so unsäglich viel zu sagen haben, daß sie nimmer fertig werden: so ist es gewiß die überwirkliche, die mährchenweltliche Liebe, die in Tönen denkt; und es wäre nicht ungeschickt für die mystisch-romantische Liebe, also für die unbestimmte, nebulose süße Selbst-Empfindung, die eigentlich nur ihre eigne innere Herrlichkeit und Bewegung, nicht den Geliebten, zum Gegenstande hat, nur zu tönen. So braucht sie nur egoistisch in sich hineinzusummen, wie der Maikäfer; an dem Tönen hat sie allerdings die unbestimmte, undeutliche vieldeutige, nur empfundene, nichts sagende und also auch nichts profanirende Bewegung; ihre Innerlich-

keit, die sie selbst nicht fassen kann und mag, wird im Musikalischen nicht deutlicher, und doch ausgedrückt, doch herausgetönt; und in der That, das ist das Mystische und die Romantik der Musik, daß, so lange sie nicht ausdrücklich Wort und Handlung begleitet, die Gedanken ihr allerdings zu ferne stehn, um sie zum bestimmten Stichhalten zu bringen. Die Musik wirft alle Energie in die Stimmung, diese regt sie an; den dunklen, romantischen Gemüthsgrund, die Gährung als solche, in den verschiedensten Abstufungen und Richtungen vom Zerfließen in Schwermuth bis zur Zusammennahme der Seele ins tapferste Selbst- und Siegsgefühl, das weiß sie auszudrücken. Es ist nun allerdings ein Verdienst, im Poetischen auf das Musikalische, auf die Stimmung und den Ton zu halten, und es gehört zur Poesie ein eigner Sinn für diesen unsagbaren Duft; aber dieser Ton und diese Färbung befriedigen sogleich die Liebe zum Beispiel nicht. Man würde ein paar Liebende nicht ärger ennuyiren können, als wenn man sie auf die Ausdrucksform der Nachtigall reducirte und ihnen Gedanken und Wort so fern rückte, als Tieck es fingirt. Und wenn die süße Liebe vielmehr in Küssen u. s. w. denkt, so hat diese holde Praxis all ihren Werth nur in den voraufgegangenen und in den sie begleitenden Gedanken, die das Bewußtsein des gegenseitigen Besitzes und seines Werthes sind, und weit tiefer und weit näher in die Seele gehn, als alle Töne der besten Musik und der innerlichsten Stimmung vermöchten, wenn die Stimmung

nicht eben wieder ein Product dieser Gedanken wäre. Aber nicht zu läugnen ist die Thatsache, daß Tieck mit jenem vielgepriesenen Verse wirklich ein Getöne von seltner Leere und Gedankenferne ausgeführt hat. Neben der unwahren dunklen Ueberschätzung der Tongedanken, ist es die Geschmacklosigkeit der „fern stehenden“ Gedanken, eine Tieck'sche Liebhaberei, bei ihm steht und geht Alles, die Gesundheit, der Mondschein, die Liebe u. s. w. Aber auch abgesehen davon, daß die beiden ersten Zeilen ohne Leben, Wahrheit und Anschauung sind, dreht sich der weitere Verlauf: „nur in Tönen mag sie gern, Alles, was sie will, verschönen,“ nur auf den Anfang zurück und macht ihn wo möglich noch confuser, als er schon war. Wenn sie das gerne möchte, was gar nicht wahr ist, so würde sie es nicht können, und wenn sie es auch könnte, so würde sie es nicht mögen, so würde sie eines Theils nicht auf alles Mögliche verfallen, denn es ist etwas sehr Bestimmtes, was sie interessirt, andern Theils würden ihre Gedanken denn doch viel reeller sein, als das bloße Verschönen ist, sie denkt auf unsterbliche Kinder, wie Diotima sagt, und diese sind ihrer würdige Gedanken. Das Getöne und Geklingle, welches nicht einmal musikalisch ist (Tieck hat nur Sehnsucht nach dem Lyrischen, keine lyrische und musikalische Macht), erreicht den Inhalt nicht. Darin aber ist dieser Vers das romantische Manifest, daß es ihm entschieden auf die willkürlichste Mystik, auf die eingebildete Unsäglichkeit und Tiefe, auf ein Musiciren, welches Mystificiren ist, an-

kommt. Es soll zwar das Unaussprechliche herausgetönt und angeklungen werden, aber es soll nach wie vor verborgen und unverrathen, ungesagt und unsagbar bleiben: „denn Gedanken stehn zu fern." Sie sind allerdings der wesentliche Mangel der Romantiker. Dies ist es, was schon Hegel in der Recension des Solger-Tieck'schen Briefwechsels, namentlich in Bezug auf Kleist, so treffend heraushob, „das absichtliche Streben, über das Gegebene und Wirkliche hinwegzugehn, und die eigentliche Handlung in eine fremde, geistige und wunderbare Welt zu versetzen, kurz ein gewisser Hang zu einem willkürlichen Mysticismus." Die Romantik leidet „an der unglücklichen Unfähigkeit, in Natur und Wahrheit das Hauptinteresse zu legen, und an dem Triebe, es in Verzerrungen zu suchen. Der willkürliche Mysticismus verdrängt die Wahrheit des menschlichen Gemüths durch die Wunder des Gemüths, durch die Mährchen eines höher sein sollenden inneren Geisteslebens." Dieses höher oder tiefer sein sollende Geistesleben wird nun zu dem eigentlich Poetischen gemacht. Tieck setzt daher in dem Briefwechsel mit Solger die Größe Shakspeare's und überhaupt die Poesie in den Mysticismus, findet Schelling's und Fichte's Philosophie nicht tief genug und zeigt sich von Jacob Böhm dagegen ganz gefangen und begeistert, „der sich, sagt er (Briefw. S. 535), aller meiner Lebenskräfte so bemächtigt hatte, daß ich nur von hier aus das Christenthum verstehn wollte, das lebendigste Wort im Abbild der rin-

genden und sich verklärenden Naturkräfte, und nun wurde mir alle alte und neuere Philosophie nur historische Erscheinung" (das Umgekehrte, bemerkt Hegel hiezu, geschieht der philosophischen Erkenntniß, als welcher der Mysticismus und dessen Gestaltungen zu historischen Erscheinungen werden); „von meinem Wunderlande aus las ich Fichte und Schelling, und fand sie leicht, nicht tief genug, und gleichsam nur als Silhouetten und Scheiben aus jener unendlichen Kugel voll Wunder." Hiezu bemerkt die Recension: „leicht, weil es dem mystischen Bedürfniß nur um den allgemeinen Sinn, die abstracte Idee, nicht um das Denken als solches zu thun war; — nicht tief genug, weil in der Form und Entwickelung des Gedankens der Schein der Tiefe dem des Gedankens Unkundigen verschwindet, denn tief pflegt man einen Gehalt nur im Zustande seiner Concentration, und oft, wie er bei J. Böhme am meisten vorkommt, einer phantastischen Verwirrung und Härte zu finden, das Tiefe aber in seiner Entfaltung zu verkennen."

Tieck hat eine Periode gehabt, wo er in seinem „Wunderlande" selbst ganz verzaubert und selbst ganz in die Form- und Gestaltlosigkeit des mystischen Selbstverlustes aufgelöst war, und gerade damals meinte er die Speculation und das innere Leben gefunden zu haben, und „da ich dafür hielt, sagt er (Briefw. 539), daß es sich mit weltlichen Beschäftigungen nicht vertrüge, so gab es viele Stunden, in denen ich mich nach der Abgeschiedenheit eines Klosters wünschte, um

ganz meinem Böhme und Tauler und den Wundern meines Gemüthes zu leben," in welchem Wunderzustande ihm denn nun auch „die Lust an Poesie, an Bildern, als etwas Verwerfliches, Verfehltes erschien."

3. Tieck's Mährchen und Komödien.

So wenig Tieck die Unmöglichkeit der romantischen Lyrik möglich gemacht, eben so wenig hat er weiter, als er aus der Gefangenschaft in Jacob Böhm und dieser mystischen Selbsthemmung sein Productionsvermögen wiedergewann, als Dichter der Romantik mit der dramatisirten Mährchenwelt die Nation zu gewinnen vermocht, und er würde selbst längst eben so vergessen und vorübergegangen sein, als sein Octavian und seine Genoveva, wenn er nicht diese Region verlassen, den Mährchenballast des „Phantasus" weggeworfen, und in den Novellen die feine Dialektik der Bildung und ihrer verschiedenen, namentlich künstlerischen Pointen für sich allein zur Darstellung zu bringen gesucht hätte. Die Tieck'schen Novellen sind so aus dem Phantasus entstanden, daß die unterredenden Personen die bleiernen Beispiele zu den romantischen Grillen fahren lassen und dafür mehr ihre eigne Geschichte ins Interesse ziehn, zwar nach wie vor disputiren und ihre genialen Pointen und Tendenzen anbringen, aber doch wirklich auf eine Espece von Geschichte ausgehn. Tieck's Mährchenphantasie hat sich schnell ausgelebt, die feine Reflexionspoesie der Novellistik ist die Rettung von einer Abstraction in die andere, und

diese Schnelllebigkeit, so wie diese Rettung in den Verstand das gemeinsame Loos der Romantiker, seien sie nun Poeten, Theologen oder was sonst. Wir werden darauf zurückkommen.

Die Romantik ist eine geistige Aristokratie und somit der nivellirenden Aufklärung und dem allgemeinen Menschenverstande feindlich. Statt jener wird die Herrlichkeit des Gemüths und die Wunderwelt der Phantasie — Phantasie und Gemüth beruhen aber auf dem Naturell, der besonderen Naturbegabung des einzelnen, empirischen Subjects — zum Princip erhoben. Aber die Forderungen von Außen und die eigne Lust, sich zu äußern, sind nicht abzuweisen; damit ist es sogleich bewiesen, daß Phantasie und Gemüth sich nicht selbst genügen, daß sie nicht absolut, daß sie vielmehr einseitige Abstractionen sind, die leere Innerlichkeit, die alsbald in ihr Gegentheil umschlägt. Phantasie und Gemüth für sich sind einseitige Gewalten, sie sind Despoten, vor welchen alles Concrete und Bestimmte zusammensinkt, die Schrankenlosigkeit des Unbestimmten ist ihr Begriff. Die Romantiker glauben dem Gemüth und der Phantasie erst dadurch ihr Recht angedeihen zu lassen, wenn vor ihnen alles Objective, als das Endliche, das Bornirte, machtlos verschwindet. Sie setzen den Begriff der Phantasie in die Willkür der Phantasie, ebenso des Gemüths; diese Willkür verwechseln sie mit der Freiheit. Die genehmste Form in der Kunst ist ihnen daher das Mährchen, —

„die wundervolle Mährchenwelt," in der man aus den Verstößen gegen alle Gesetze der Natur und des Geistes gar nicht herauskommt, ist ihnen das wahre poetische Genre. Neben dem Mährchen sodann machen im scheinbaren Contrast die Satire und die Komödie sich geltend. Der wahre Humor hat es mit erfüllten Gestaltungen und wahren Situationen zu thun, an welchen das Unwahre, der endliche Schein, sich bricht; der Romantik dagegen ist die Gestaltung, die poetische Bestimmtheit als solche schon ein Abfall von der Phantasie und vom Gemüth. Da nun aber doch die Phantasie selbst, das innerliche Gemüth, als ein Innerliches nicht erscheinen kann, so verfahren die Romantiker rein formell und negativ, d. h. sie befriedigen sich an der leeren Zerstörung, welcher keine Wahrheit zu Grunde liegt; sie schaffen Gestalten und führen eine Bewegung, eine Handlung vor, die aber nichts sind, als verschiedenartig maskirte und aufgeputzte Leerheiten, Trivialitäten, Alltäglichkeiten, welche sie dann in sich zusammenfallen lassen, um die leere Phantasie und das unbestimmte Gemüth doch auf irgend eine Weise in Bewegung zu bringen. Die Gestaltungen aber, weil sie, wie der persiflirte Nicolai, Böttiger rc. rc., dem bewegten Innern feindlich und widerwärtig sind, weil sie also nicht die Ausgeburten seiner Liebe, sondern die Gegenstände seiner Antipathie sind, weil sie nicht aus der Begeisterung hervorgehn, sondern in die Nichtigkeit der Geistlosigkeit zurückgeworfen werden, kurz weil ihnen aller Gehalt, aller Impuls des Wahrheitsdranges, aller

Schwung fehlt — sind reine Verstandesgeschöpfe, rein durch den Calcul und den Witz zusammengeleimt, desgleichen ihre Bewegung zu und neben einander. So schlägt diese Phantasie dieses Gemüths in das Gegentheil von Gemüth und Phantasie um, in den baarsten, prosaischen, berechnenden Verstand. So Tieck's Komödien und Hoffmann's Mährchen.

Das ganze bisher geschilderte Verfahren und Princip ist nun die Tieck'sche Ironie, unter welchem Namen es in allen seinen Richtungen gefaßt und nicht ganz ungeschickt bezeichnet worden ist. Denn bei aller Ironie wird das Besserwissen des Subjectes vorausgesetzt; diese Voraussetzung consequent gegen Alles gewendet giebt ohne Weiteres den superklugen Nihilismus. Mit diesem ihrem Princip hängt die Abneigung der Romantiker gegen alles Pathos in der Kunst, gegen alle „Spannung," wie sie es nennen, zusammen. Nun giebt es zwar eine schlechte Stoffartigkeit und eine schlechte Spannung, die Geist und Form außer Augen läßt; aber die rechte Spannung, die eine gesetzmäßige Entwickelung und Formirung des geistigen Inhaltes selbst im Auge hat, gehört so sehr zur Kunst, daß sie ihre ganze Aufgabe ausfüllt.

Producte dieses superklugen Nihilismus oder der Ironie sind nun die Tieck'schen Komödien, die den feinen Sinn der geistreichen Aristokratie darstellen, „der Kater" im Phantasus und „Cerbino oder die Reise nach dem guten Geschmack." „Der gestiefelte Kater" und „Cer-

bino," diese unangenehme Wahrheit ist der Romantik nicht zu erlassen, sind die fadesten, witz- und humorlosesten Producte, die je eine verdrehte Schulpedanterei geistreich gefunden hat. Die Fadheit und Hohlheit der Juvenalischen Rhetorschlafmütze erscheint gegen diese salz- und schmalzlosen Satiren Tieck's golden und genußreich. Nirgends bringt er einen Charakter zu Stande, gegen den und mit dem nun die komische Operation losgehn könnte; die faden Pointen der Romantik, „Nützlichkeit", „Geschmack", „Aufklärung", „die Prosa", „die nicht Dantisch, italienisch und Shakspearisch Begeisterten", „den Verstand" — kurz das Nichtgeniale in Bausch und Bogen zu verhöhnen, ist selber nichts weiter, als die tiefste Prosa des Verstandes, die auch da, wo sie Individuen, wie den alten Böttiger, lächerlichsten Andenkens, vor sich hat, es dennoch nicht zur Person, sondern nur zu der hohlsten, zurechtreflectirten allgemeinen Maske bringt. Und wie ledern genial ist nun vollends „der unwahrscheinliche Hinze," der mit seiner „Unwahrscheinlichkeit" die Natürlichkeit, die der gemeine Mensch in der Poesie fordert, verhöhnen soll. Der gemeine Mensch im Allgemeinen kann nur unwahr und fade verhöhnt werden. Denn nicht gegen die Prosa der Alltäglichkeit, nicht gegen den Verstand, wie er überhaupt sich vorfindet, ist zu polemisiren: das ist geistlos; sondern unter den bestimmten und sehr wohl berechtigten Charakteren, unter wirklichen komischen Personen ist die Genialität zu verwirklichen. Tieck's geniale Ansichten,

die ohne dramatischen Verlauf und ohne wirkliche lebendige Personen sich darstellen und dadurch ihn als höchst witzigen und schalkhaften Künstler, als alle Erwartung wunderbar täuschendes Genie erscheinen lassen wollen, den „Schaum solcher extravaganten Laune" aber als einen Fortschritt der Poesie anpreisen, sind das platte Gegentheil sowohl der künstlerischen, als überhaupt der Genialität; und indem sie den Leser mystificiren, zeigen sie ihm, statt des Geistes, nur die nackteste und bedauernswürdigste Prosa selbst, die Reflexion, die vor lauter Absicht, vor lauter Pointen, vor lauter Feinheit, zu keinem Zweck, zu keinem Witz, zu keiner Komik, sondern höchstens zu dem allerblassesten Schematismus einer Komik kommt. Ihr fehlt sowohl das lächerliche Subject, als das lachende, sowohl die Erscheinung der Confusion, als die Kraft, sie zu verdauen, ja sie hat nicht einmal selbst das Verdienst lächerlich zu sein, denn die ganze Komödie ist pure Theorie, sie zeigt nichts, sie ästhetisirt im verdrehtesten Pedantismus, und hofmeistert so abstract, wie nur jemals ein Schulfuchs es gethan hat. — Die Willkür, daß man gar keinen Maßstab weder für die Tollheit, noch für die Trivialität hat, daß man eben überall getäuscht und mystificirt wird, daß man wirklich nicht wissen soll, ob man Hund oder Katze vor sich hat, weder wie „Hinze" noch wie „Stallmeister" aussieht, das ist der Witz davon, und zu solcher Unwahrheit ist die Ironie herabgesunken, daß sie gar nichts mehr ist und gar nichts mehr ausrichtet, wo nicht der

Leser den ganzen albernen Apparat der genialen Doctrin selbst hat und nun ein kindisches Interesse an der Niederlage „des gemeinen Bewußtseins“ im Allgemeinen nimmt. Das Nichts, auf das diese Producte geständiger Maßen ausgingen, ist — die Geistlosigkeit — der Selbstgenuß des Subjects, der in seinem Raffinement nun wirklich statt der Juno die Wolke, statt des Geistes das Geistlose ergriffen und sich mit ihm zu thun gemacht hat. Je mehr hier der Künstler den Herrn über den Inhalt spielt, je mehr er mit der Poesie nur sein Spiel treibt, um so weniger hat er sie in Besitz, um so entschiedener ist er ihrer nicht Herr, ganz in demselben Verhältniß, wie der willkürliche Tyrann am wenigsten König ist. Die Romantik schlägt in diesem Phänomen gerade in das über, was sie niederzukämpfen so sehr sich anstrengt, in die prosaische Verstandesreflexion, und die Geistlosigkeit, die sie an der Welt rügen will, bringt sie nur an sich selber zum Vorschein.

Wir haben gesehen, wie in der Tieck'schen Ironie (der Komödie namentlich) das Princip der schrankenlosen Phantasie in ihr pures Gegentheil, die Prosa, welche sie so gern bekämpft, überall zurückfällt. So erklärt sich dann auch Tieck's merkwürdige Zuneigung zu Holberg, den er zu einem der größten Dichter machen möchte, der aber in der That, wie kaum ein Anderer, die Prosa und das Philisterthum zum Princip hat. Keinem Dichter ist die Poesie so wenig Selbstzweck, wie ihm, keiner ist in solchem Grade Tendenzpoet. (S. seine eigenen Be-

kenntnisse.) Das Element der Caricatur und der Posse ist das, in welchem er noch am meisten wirkt und sich am freisten ergeht, durch das er mitunter, wenn auch nur niedrieg komische Effecte hervorbringt. Sonst aber besteht seine Hauptpointe in der Vernichtung und Zerstörung aller Illusion. So in seinem, von der Tieck'schen Schule am meisten gepriesenen Stücke, z. B. dem Ulysses von Ithacia (wo die Schauspieler sich mitunter bei Namen nennen und zuletzt der Trödeljude dem Ulysses die geborgte Garderobe wegnimmt), einer Komödie, die, neben Lenz, der auch Tendenzpoet genug war, und dem Maler Müller, auf den gestiefelten Kater gewiß vom größten Einfluß gewesen. Indem so die Poesie in die Zerstörung der Illusion gesetzt wird, erklärt sich auch Tieck's oben berührte Grille, dem ausgebildeten Theaterwesen unserer Zeit gegenüber das einfache Brettergerüst der Shakspeare'schen Zeit zu empfehlen, und, was man der Noth wohl einräumen mußte, zu einer Kunstforderung zu machen, nämlich bei den dramatischen Vorstellungen, welche eben die Bedeutung haben, einen poetischen Vorgang nun auch sinnlich zur Anschauung zu bringen, von den ästhetischen Anforderungen dieser unmittelbaren Anschauung zu abstrahiren; ja Tieck nimmt sich auch wohl der alten und häßlichen Schauspieler mit Liebe an und hält diese Abstraction ebenfalls für ein Kriterium höherer Weihe in theatralischen Dingen.

4) Tieck's Novellistik.

Die Novellistik Tieck's ist dagegen in mancher Hinsicht gediegener (besonders wo sie auf der Geschichte ruht), als seine früheren Productionen, aber auch hier ist viel Tendenzwirthschaft. „Diese Erzählungen sind größtentheils, wo nicht sämmtlich in der Absicht geschrieben, irgend eine irrthümliche Zeittendenz zu heilen, irgend einen Volkswahn in seinem wahren Lichte darzustellen, die Thorheit desselben dem Publicum wie in einem Spiegel zu zeigen und es dadurch zur Vernunft zurückzubringen. Doch darf man nicht glauben, daß sie ein bloß locales und vorübergehendes Interesse hätten. Es sind Lehren, von denen alle Völker Nutzen ziehen können. — Der bedeutendste Fehler des Dichters besteht darin, daß er zu wenig nach Erregung strebt, ja sie sogar emsig vermeidet. Einige seiner Erzählungen sind fast nur Gespräche und bieten, so bewundernswerth sie auch geschrieben, dem englischen Leser nicht den Stoff dar, den er in Werken der Phantasie zu suchen gewohnt ist. Man muß Tieck nur lesen, wenn man zum Nachdenken neigt; wer bloß Geschichten zur augenblicklichen Unterhaltung verlangt, wer auf überraschende Begebenheiten oder romantische Entwickelungen harrt, — der wird sich hier getäuscht finden; Tieck's Worte sind ein Quell der Belehrung, nicht der unmittelbaren, sondern einer Belehrung, die der Leser selbst durch geistige Anstrengung daraus gewinnen muß." So urtheilt ein englischer Kritiker in

der **Foreign Quaterly Review** über die 1838 in Breslau erschienene Sammlung von acht Bänden Tieck'scher Novellen. — Es ist seit der Schlegel'schen Zeit herkömmlich in Deutschland geworden, auf die ästhetische Kritik des Auslandes mit vornehmem Hochmuth herabzublicken und ihr Urtheil mit Achselzucken anzuhören. Nun haben die Deutschen allerdings dies gar sehr vor den Ausländern voraus, daß die Aesthetik als Wissenschaft und aus philosophischen Principien heraus sich fast nur bei ihnen entwickelt hat, während die Aesthetik der Franzosen und Engländer lange Zeit fast auf nichts, als auf alter Tradition oder sinniger Empirie beruhte. Aber eben dieser Zusammenhang der deutschen Aesthetik und Poetik mit der Evolution der metaphysischen Wissenschaften war Schuld, daß sie auch in der ganzen Einseitigkeit, welche unsere Philosophie bis Hegel darstellte, befangen blieb, während die Empirie z. B. der Engländer die Unbefangenheit des unmittelbaren Gefühls und des durch das Leben gebildeten Sinnes behauptete. Diese Einseitigkeit ist aber nie schroffer hervorgetreten, als in dem Fichtischen Princip und dem daraus hervorgegangenen Princip der Ironie; und gerade von diesem Standpunkte aus hat sich unsere Aesthetik diese Tyrannis angemaßt. Worin sie sich am liebsten tummelt und bespiegelt, ist — nachdem Calderon, Dante u. And. etwas in den Hintergrund getreten, Shakespeare. Da sind die Engländer wahre Narren gegen uns; sie verstehen ihn ganz und gar nicht. Aber was hat Tieck nicht Alles

herausgebracht! Die Tyrannei dieser Einfälle ist vorüber; und wir scheuen uns nicht, es einmal mit einem englischen Kritiker zu halten und sein Urtheil über Tieck's Novellen zu dem unsrigen zu machen. Die Novellen stehen im Zusammenhang mit der Novellistik Göthe's, in dem mit zunehmendem Alter das Tendenzwesen immer mehr zum Vorschein kommt, wie sich schon Tasso in der Reflexion bewegt, in der Bildung, welche aber hier noch vom poetischen Duft durchzogen ist. Diese Bildung sucht durch die Macht der Reflexion (und des Willens), nicht der Phantasie und des Gemüths, die objective und subjective Welt zu versöhnen. Ihre Bewegung ist die sich accommodirende Dialektik, die Dialektik nach Umständen. Die Sentenz, die z. E. im Tasso so prävalirt, ist das Mittel, den besonderen Fall theoretisch unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen, und sich dadurch über das Besondere zu erheben, was aber nicht das rein poetische Verhältniß ist. So fehlt es dem Tasso an durchdringendem Pathos, nur Tasso selbst ist von Leidenschaft ergriffen, die sich indeß doch am Ende durch eine Reflexion, welche die Form eines sententiösen Gleichnisses annimmt, abschneidet und resignirt. Wenn sich aber bei Göthe die Reflexion und die Prosa aus der Geschichte seines Lebens unmittelbar ergab, so ist diese bei Tieck Princip. Der Mangel an Leidenschaft, die Interesselosigkeit wird, wie der Engländer ganz richtig bemerkt, von ihm beabsichtigt als die wahrhaft poetische Seele: die Begeisterung für ein concretes

Verhältniß, einen bestimmten Charakter, für lebendige sittliche Conflicte und ergreifende Lebensverhältnisse steht der schrankenlosen Phantasie der Romantik entgegen, daher der Ausspruch Tieck's, den man noch täglich hören kann: der Dichter müsse nicht in seine Productionen „vergafft" sein, d. h. er muß sich nur in der Ironie genießen, keine wirkliche Begeisterung, kein erfülltes Herz in ihnen zeigen.

---

6. Zacharias Werner, 1768—1823. Clemens Brentano, 1777—1842. Achim v. Arnim, 1781—1831. Fouqué, 1777—1843.

Wir haben die Poesie der Romantik an den Hauptanführern nach ihrem Princip und nach der Verwirklichung desselben so weit beleuchtet, daß nunmehr alle wesentlichen Pointen zum Vorschein und zur Kritik gekommen sind. Die übrigen Dichter, die zu dieser Periode gehören, Werner, Brentano, Arnim, Fouqué, sind zwar nicht ohne eigenthümlichen Charakter, bringen es jedoch nicht weiter, als zu ausgebildeteren Consequenzen der vorhandenen Doctrin. Rosenkranz hat in dem Aufsatz der Hallischen Jahrbücher: „Tieck und die romantische Schule", eine Reihe treffender Ausführungen gegeben, auf die wir hier verweisen dürfen. Werner ist die katholisch, Fouqué die ritterlich fixe Idee. Rosenkranz hat a. a. O. den Wahnsinn der „geistlichen Uebungen für drei Tage," die Werner 1818 in Wien edirte, nachgewiesen; ein Erliegen des Geistes unter dem Gewicht des theologischen Problems, welches sich auch schon in der „Weihe der Kraft" ausdrückt, indem sie den Schatz des religiösen Heiligthumes in die mystische Ekstase und in das unaussprechliche Innere legt, und darum die ganze Welt, die sie vorführt, mit einem süßlichen, überweltlichen Wesen, mit dem lebhaftesten Gefühl der Unkraft und der geistigen Agonie durchzieht. Die Ohn-

macht der starren Ekstase, der mystische „Karfunkel," die bedeutungsvolle „Hyacinthe" und das bedeutungslose Wortgeklingel, womit dergleichen sich lyrisch eingänglich zu machen sucht, ist schon im Lutherthum die versteinerte, fixirte, sich selbst unzugängliche Gemüthswelt des Katholicismus; und es ist kaum ein Schritt zu nennen, wenn der spröde „Karfunkel" später den Namen Katholicismus annimmt. Im Wunder, im Unaussprechlichen, im Mystischen bewegt sich sein Gemüth gleich von vorn herein eben so äußerlich und unfrei, kehrt es eben so immer zu derselben starren Unmittelbarkeit zurück, als später im Katholicismus. Der einzig mögliche Fortschritt ist der zum wirklichen Irrereden, zur förmlichen Darstellung des Selbstverlustes und der fixen Idee im schlimmsten Sinne.

Die fixe Idee der Ritterlichkeit, zur vollkommensten Donquixoterie ausgebildet, finden wir in Fouqué, einem Mann, der außerhalb des poetischen Bannes gar nicht ohne Witz und selbst mit raffinirter Reflexion auftritt, aber, sobald er ins poetische Ritterwesen geräth, sogleich den Kopf verliert, und eine parodirte Welt für die ideale ausgiebt. Er ist übrigens nicht ohne Poesie und von den eigentlichen Romantikern der glücklichste Lyriker; denn er besitzt, was jenen abgeht, eine gemüthliche Theilnahme und ein ernstliches Interesse. Wenn die übrigen Romantiker ihrer Phantasie den Zügel schießen lassen, so haben sie die Reflexion, daß es nichts damit ist. Umgekehrt Fouqué. Er stürzt sich ohne alle Reflexion, ohne Ironie, ohne Witz und Verstand in sein ritterliches Pa-

thos, und alle Besinnung, alle Umsicht, die er sonst im Leben hatte und anwendete, hört plötzlich auf; ganz dieselbe Erscheinung, wie der Edle von La Mancha.

Brentano und Arnim haben gemeinsam „des Knaben Wunderhorn“ herausgegeben, um die „Unmittelbarkeit“ der Lyrik, die Volkslyrik zu sichern und zur Wirksamkeit zu bringen. Die excessive Verehrung der Volkspoesie, Volkssage, Volksmährchen, Volksbücher, Volkslieder ist Verzweiflung an der eignen Poesie, wozu die Romantik allerdings den besten Grund hat. Es wird nun Sitte, diese zum Theil rohe, unsinnige und zufällige Poesie mit ihren ewig wiederkehrenden dürftigen Pointen, weil sie ein „Unmittelbares“ zu sein scheint, was sie, beiläufig gesagt, auf keine Weise ist, in Bausch und Bogen über alle Kunstpoesie weit zu erheben. Brentano und Arnim haben daher das Schlechteste so gut, wie das Gute aufgenommen, ja sie haben sich selbst in den Volkston geworfen und nach Willkür untergeschoben und verfälscht. Die Consequenz der überschätzten Volkspoesie ergiebt sich also vornehmlich in der Lyrik von zwei Seiten aus dem romantischen Princip, theils aus ihrer angestrebten Rückkehr zur Unmittelbarkeit, theils aus dem Mangel der wahren lyrischen Unmittelbarkeit, des von einem begeisternden Inhalt erfüllten Gemüths. Arnim hat in der That in seiner Gräfin Dolores die Lyrik bis zur äußersten Caricatur verzerrt. Einmal z. B. beginnt er sechs Verse hintereinander mit der Unmittelbarkeit der Interjection: „Ei du lustiger (seeliger, schläf-

riger, schnarchender, lässiger) Edelknecht!" und ahmt so diese üble Manier der gedankenlosen Naturpoesie nach. Die Verse kommen ihm nie in Fluß. In Folgendem z. B. stockt, abgesehn von dem wahnwitzigen Inhalt, aller Rhythmus:

Bald bet' ich in der Klause
In der Waldeinsamkeit;
Herr, schenke ihrem Hause
Ach all die Seligkeit,
Die ich hoffend hatte mir ersonnen,
Sei mein Beten ganz für sie gewonnen.
Die Menschen sie denken
Und Gott wird sie lenken.
Der Name des Herrn sei gelobt.

Wollte man auf den Roman als solchen eingehn, so müßte an der Gräfin Dolores, an Walter dem Dichter, und allen Personen, selbst an dem Grafen eine nähere Kritik die Unnatur und Willkür nachweisen. Willkür ist Charakter der Romantik, und wo sie nicht als Wunder erscheinen will, da producirt sie sich als Wunderlichkeit. Diese Wunderlichkeit und irrationale Eigenheit, der man nicht beikommt und nicht nachkommt, charakterisirt auch die Form der Darstellung. Die Gräfin ist ein Genieweib, die sich durch vorgespiegelte Genialität verführen läßt, zu welcher Genialität indessen ein merkwürdiger Bundesgenosse hinzutritt, nämlich ein mystisch-muckerisches Element. „Der Markese" stellt sich, als wenn er in einer Vision die Mutter Gottes sieht. Th. II. S. 33: „Er sagte, er sehe die Mutter

Gottes, die Dolores an ihn drücke und einen Kranz von Rosen mit den Worten über sie halte: Folge mir nach! — Dolores drückte sich erschrocken an ihn und meinte, sie werde an ihn gedrückt; sie fühlte seinen Athem, und meinte, es sei der göttliche Athem" (wie inept!) „und rief: Ich fühle sie, ich fühle ihren Athem, er ist heiß wie der Orient und wie die Liebe einer Mutter. — Bei diesen Worten rief er: Und ich bin ihr Sohn! und stürzte in einem krampfhaften Zucken über die Gräfin hin. Schon oft hatte er ihr von einer wunderbaren Erneuerung des heiligen Mythus (!) gesprochen; sie schien bewußtlos bei diesen Worten: Ja du bist, du Gewaltigster, du Heiligster in der Schwäche menschlicher Natur mir in die Hand gegeben! — Und du bist meine ewige Braut! seufzte er." —

Das Princip dieser Stelle, die, wie der Stil des ganzen Romans, von aller Wahrheit, allem Zuge, aller Plastik gänzlich entblößt vor uns liegt, ist die inepte, insipide Willkür, die schwachgewordene Romantik, die selbst nicht mehr an sich glaubt und mit Aberglauben und Unglauben, mit Liebe und Affectation ein lächerliches, interesseloses Würfelspiel aufführt. Rosenkranz sagt von Arnim, er stelle das Mittelalter im Versinken dar. Es wäre noch hinzuzufügen: und zugleich das verwitterte Interesse an den Pointen der Romantik. Ihm scheint überall der Tag des Bewußtseins durch den Dämmer ihres Somnambulismus hindurch.

Brentano hat speciell die Mährchenpointe bis

ins Kindische und Läppische übertrieben, mit der Prätension nach Novalis und Tieck, daß dies Alles wunderbar bedeutsam und genial, das Läppische zum Gefäß des höchsten Sinnes erhoben sei. Auch er legt auf das Lyrische ein großes Gewicht. Sein Ponce de Leon, ein Lustspiel in spanischer Steifheit und Abstraction, ist ganz davon durchwachsen. Aus ihm ist wenigstens das Lied: „Nach Sevilla, nach Sevilla, wo die hohen Prachtgebäude" 2c., beliebt geworden. Das Interesse und die Macht der ernsthaften Begeisterung fehlt ihm gänzlich, und das Gaukelspiel seiner Gemüths- und Phantasiewelt, welches sich in den zufälligsten und willkürlichsten Combinationen, Beziehungen und Anspielungen herumwirft und seine höchste Spitze in der Vorrede zu „Gockel, Hinkel und Gackeleia" erreicht hat, macht seine Producte fast eben so ungenießbar, als die späteren Erzeugnisse Fouqué's in ihrer verholzten, man möchte sagen, süßhölzernen Manier.

War die freie Philosophie der Aufklärung in Wissenschaft, Kunst, Leben und Staat verwirklicht worden, so wird es nun auch die Romantik und die Doctrin der Reaction. Es bildet sich im Leben eine eigne Tradition dieses Geistes und in der Politik das System und die Praxis der Reaction, die seit den Freiheitskriegen und der heiligen Allianz im welthistorischen Sinne diesen Namen erworben hat, und mit welcher Friedrich Schlegel, Gentz und Schelling als thätige Doctrinäre auf die wirksamste Weise verwebt sind.

---

7. Die Tradition und die Aristokratie der „Geistreichen."

Die Poesie Tiecks und seiner Genossen ist nicht bloß insofern von Bedeutung, als sie die Principien der Romantik auf die Poesie praktisch anwendete und das von Novalis auf dieser Seite angeregte in einer breiten Welt von Dichtungen auslegte und weiterführte; von noch größerem Interesse ist sie für uns, die wir die Romantik als eine Phase des deutschen Geistes im Allgemeinen betrachten, indem sie das Medium wurde, die romantische Doctrin auf populärem Wege zu propagiren und in das Leben einzuführen. Es bildete sich um jene Schriftgelehrten und Hohenpriester eine Gemeinde der „Geistreichen" und ein Cultus des Genius mit einer eigenthümlichen, in das deutsche Bewußtsein sich tief einnistenden Tradition, — eine Aristokratie der „Geistreichen", in der eine gegenseitige Anerkennung mit stereotypen Formen ästhetischer Convenienzen herrscht. Dieser Tradition, dieser Bildung mit all' ihren Satzungen und Gebräuchen nachzugehen, wäre von großem Interesse (eine Sammlung von Leuten, wo jeder sich selbst zum Genie, wie die Narren zum Kaiser und Gott Vater, erhebt), würde aber hier zu weit führen; wir begnügen uns, die Hauptartikel des Bekenntnisses, die romantischen Dogmen, in einer gedrängten Skizze wiederzugeben. Die Sache ist nicht leicht. Wir haben es hier mit dem Leben und seiner Breite

zu thun, können uns also weniger auf schriftliche Documente, als vielmehr nur auf die Erscheinungen im Leben selbst berufen. Wenn wir zugleich bei dieser Gelegenheit nicht vermeiden können, daß so mancher Punkt, der schon zur Sprache gekommen, wiederholt wird, wie wir schon bei Novalis Vieles vorausnehmen mußten, was bei den Schlegels und Tieck als Ausgang und Mittelpunkt ihrer Bestrebungen weitläufiger noch einmal erörtert wurde: so liegt dies eben darin, daß in der Romantik die Idee fix ist und sich nicht wirklich weiterbildet, sondern mit der unverschämtesten Stirn immer den alten Kohl als neuen wieder zum Vorschein bringt; ist aber nicht überflüssig, theils um die Drohnennatur dieser impotenten Genialität, die seit Novalis principiell gar nichts mehr producirt hat, der Welt vor Augen zu legen, theils um den praktischen Einfluß der fixen Idee darzuthun, sie mit unermüdlicher Sorgfalt hinwegzuräumen, und den Polypen, so oft er wiederkehrt, eben so oft zu exstirpiren.

Die Tradition ist nun die von der principiellen Basis, von dem bewußten Zusammenhange oder der unmittelbaren Berührung mit der Philosophie der Zeit abgelöste, rein dogmatisch gewordene, popularisirte Romantik. Die Einheit des prophetischen Geistes, aus welchem Novalis seine tiefen Orakel erließ, die Consequenz und bewußte Dialektik bei Schelling, die Doctrin bei Friedrich Schlegel, die poetische Darstellung dieses Geistes in A. W. Schlegel und Ludwig Tieck

wird zum positiven Aufnehmen bei untergeordneten Geistern, die vom Princip nichts haben, als einen gewissen Instinct für das „Geniale" d. h. was als genial gilt, wenn ihnen nicht gar diese Pointen nur äußerlich angezogen und eingeimpft wurden. Die Tradition ist nur ein conventionelles und sociales Phänomen; was ihr aber an principiellem Interesse abgeht, das gewinnt sie reichlich wieder durch das vielseitige Zusammenfassen des bisher nur vereinzelt Geschilderten. Sie ist ein Recept, in 24 Stunden geistreich zu werden; und zur Bequemlichkeit unserer Zeitgenossen wollen wir, nach einer kurzen Charakteristik der Genialitätsaristokratie, den ganzen Katechismus dieser ästhetischen Katholiken unter 1, 2, 3, hersagen.

Durch die Vermittlung der Poesie fand der romantische Geist seinen Eingang ins Leben, wie denn auch die Kunst und die Kunstbetrachtung lange Zeit vorzugsweise der Mittelpunkt der genialen Gesellschaft war und ihrer Harmlosigkeit wegen auch wohl noch ist. Das Werk aber, welches vor allen hier einschlägt, ist der Phantasus von Tieck, der in den Komödien die Aufgabe verfolgt, die nichtgenialen, die platten Tendenzen zu persifliren und nach verschiedenen Seiten darzustellen, für die geniale Geselligkeit aber schon hier eine Musterwirthschaft einzurichten mit dem Kreise, welcher den Rahmen des Ganzen bildet, und von dem „feinen" Geiste der Romantik auch das romantische Bewußtsein, seine Sympathieen und Antipathieen bis auf das Tabackrauchen und

den philisterhaften Mundwinkel des Rauchers explicirt. Alles wird auf die Poesie gezogen, auch das Tabackrauchen. „Das Tabackrauchen, heißt es im Phant., ist die unkünstlerischste aller Beschäftigungen und der Genuß, der sich am wenigsten poetisch erheben läßt.“ Diese unausgesetzte Rücksicht auf die Poesie zieht den Kreis der Interessen ins Engste zusammen und läßt alles Andere gegen das Aesthetische völlig verschwinden. Die ganze Gesellschaft des Phantasus besteht aus Dichtern (Phant. 4, 103), aus lauter Leuten, die ihr Gedicht, ihr Mährchen, ihr Drama machen können, sodann aus lauter bloß Seienden; Keiner hat eine Stellung, ein objectives Verhältniß, ein Geschäft; sie sind sämmtlich Dilettanten des Lebens. Dieser Theodor, Friedrich, Lothar u. s. w., blasse Namen ohne Charaktere, tragen uns ihre Räsonnements und Schrullen vor; Alles bleibt dabei im Dämmer und in der Schwebe; es wird viel Anstalt gemacht, aber nur um vorübergehender psychologischer Pointen willen; kein einziger der Sprechenden hat eine Geschichte, nicht einmal eine Physiognomie: der Stil ist überall dieselbe charakterlose Glätte, eine Caricatur des Göthischen, den er nachahmt. Sowohl für diese Genies und Dichter des Phantasus, als für die Genialität der Salons, die sich darnach eingerichtet, ist Göthe der Ausgang, das Genie, obgleich Göthe, weil er selbst in einem Proceß begriffen war, in welchem er Manches von sich stieß, was er früher als Gegenstand der Verehrung aufgestellt hatte, mit der fixen Tradition der angelernten

Genialität auch wieder in Conflict gerathen mußte. Neben Göthe wurde Shakspeare mit mehr Sicherheit des Bestandes, denn er war todt und darum fix, als unbestrittenes Genie und absoluter Dichter proclamirt, eine Superstition, die bis zur absurdesten Zurechtmacherei auch des Willkürlichsten und Verfehltesten bei diesem großen Dichter fortgeschritten ist, zu derjenigen ästhetischen Scholastik, in welcher besonders die Stock-Hegelianer so lächerliche Mißgeburten zuwege gebracht. Shakspeare hatte außerdem noch den Reiz der Ferne und der fremden Sprache, die nicht Allen zugänglich ist; er wurde in der That erst zurecht gemacht, übersetzt, commentirt und eingeführt. So war er der ihre, und sie setzten ihn sofort zum Götzen mit Haut und Haaren unbedingt und ohne Abzug ein. Göthe dagegen, der mit seiner eignen Entwicklung den Herren von der fixen Idee und ästhetischen Dogmatik einen Querstrich machte, war nicht nach seiner ganzen Ausbreitung zu gebrauchen; er wurde also in der genialen Epoche festgehalten. Was er damals angeregt, das mußte gelten, also Shakspeare, Italien, die altdeutsche Kunst, das Mittelalter, Hans Sachs, das Mährchen, die Volkspoesie; dagegen wurde es als Abfall Göthe's von sich selbst dargestellt, wenn er später die antike Kunst immer mehr hervorhob, an Shakspeare's Unbedingtheit zweifelte und Tieck's Willkürlichkeiten zurückzuweisen anfing. Im Ganzen aber bleibt Göthe für die romantische Tradition das Genie der Deutschen, „der Dichter“ als solcher, und die Autorität, Schiller da-

gegen der Nichtdichter, der Popanz, den man nicht lieben durfte, wenn man courfähig bleiben wollte. Ihr Instinct und ihre Unmittelbarkeitstheorie leitete sie zu Göthe, dessen Ideal das seiende, harmonisch in sich beruhende Ich, der schöne Egoismus war, während Schiller sie abstieß, weil er sein Ideal zum Herrn des Subjects erhebt und sein Interesse nicht ins geniale Sein, sondern in die werdende Geschichte hinaus verlegte. Dies Dogma hat A. W. Schlegel in den unglücklichen Vers gebracht:

> So lang es Schwaben giebt in Schwaben,
> Wird Schiller stets Bewundrer haben.

Schillers Geisterstimme könnte ihm antworten:

> Willst du nach den Schlegels fragen?
> Kaum so lang' sie lebten waren sie.

Die Verkennung Schiller's, die zugleich die vollständigste Selbstverkennung ist, worüber unter Andern A. W. Schlegel wohl noch ins Klare gekommen sein möchte, gehört zu den allerverrücktesten und bedauernswürdigsten Einfällen, die die Romantik ausgeheckt und die Tradition fortgepflanzt hat, vornehmlich mit dem armseligen Fachwerk von objectiver Poesie Göthe's und subjectiver Schiller's.

Schiller hat selbst die Gährung der Sturm- und Drang-Periode mitgemacht und durch seine Jugendwerke, die Räuber u. s. w., die Romantik mit angeregt; und das Princip, nur in der Kunst werde das Unendliche erreicht, wovor die Romantik doch Achtung haben sollte, weil sie es selbst von Schelling erbte, spricht er in der

Abhandlung „über die ästhetische Erziehung des Menschen" schon vor Schelling aus. Davon wissen die Romantiker nichts. Verhaßt ist ihnen aber die Schillersche Poesie wegen ihres dem allgemeinen Denken zugänglichen Gehaltes, wegen des herausgearbeiteten, faßbaren Pathos derselben, worin nichts Anonymes zurückbleibt, kurz wegen seines objectiven stofflichen Interesses; wogegen Göthe, seiner Individualität nachgehend, mehr subjectiv und unmittelbar angeregt erscheint. Während Schiller von dem Gedanken, vom Allgemeinen ausgeht, bleibt Göthe in seinen Anregungen beim Erfahren und beim empirischen Ausgang. Schiller ist in diesem Sinn der Praktiker, der sein Denken realisirt und herausbildet, für ihn ist die Kunst Gestaltung des rein Geistigen. Göthe dagegen ist der Theoretiker, der die Welt auf sich eindringen läßt, sie alsdann unter ihrer Form, der sinnlichen, faßt und sie auch unter dieser Form zu einem Geistigen bildet und sich aneignet. Für ihn ist die Kunst Vergeistigung des schon an sich Sinnlichgeistigen. Er zieht die Welt in sich hinein, während Schiller sie aus sich heraustreibt. Der Egoismus des theoretischen Verhaltens in Göthe ist nun dem selbstgenügsamen Subject des Romantikers das Ansprechende und Analoge. Diese Subjectivität Göthe's, die ganze Naturseite seines Wesens, welche die Bildung seines Ich zum Zweck und Mittelpunkt alles Strebens macht, das interessirt sie, das ist das Unsagbare, Tiefe, Anonyme, was sie immer

hervorheben, — das Leben im tiefsten Inneren, das unendliche Fürsichsein, welches, so berechtigt es immer ist, sogleich einseitig und verwerflich wird, wenn dieses theoretische Ich nun nicht wieder praktisch zum Ansatz neuer Weltbildung werden will. Das einseitige theoretische Verhalten führt zur Ironie, zum zwecklosen Hineinziehn der Welt in den Abgrund des widerstandslosen Ich, das sich damit zur affectlosen Camera obscura der Objectivität herabsetzt. Göthe erkannte daher Schiller als seine andere Seite vollkommen an, er schildert uns Schiller's Verdienst um seine Rettung für die Poesie, und gewinnt mit seiner Thätigkeit sowohl, als mit dieser Anerkennung seines Mangels selber Theil an der anderen Seite, während die Romantiker ihn einseitiger Weise als „Dichter" gegen Schiller, den „Nichtdichter", aufstellen.

Für diese Cardinal-Punkte der romantischen Tradition, mit deren Bekenntniß uns auch die Anfänger in der Genialität aufzuwarten pflegen, bietet der Phantasus einen interessanten Beleg dar. Unter den Toasten seiner Dichtergesellschaft, die natürlich alle ästhetischer Art sind, zeichnet sich einer besonders aus. Zuerst „der Vater Göthe," sodann auch Schiller, aber nur so nebenher als Anhängsel von Göthe, und nicht sowohl in seiner reinpoetischen Qualität, als seines „ernsten großstrebenden Sinnes wegen" und „weil der Moment begeisterter Liebe nur Liebe sein kann, die Kritik aber zurückdrängt," wie dies auch schon bei Göthe geschehen mußte aus den uns bekannten Gründen. Die übrigen Trinksprüche lauten dann,

wie folgt: „dem Weisen, der nie Sectirer war, dem kindlichen Jacobi,“ — „dem phantasievollen, witzigen, ja wahrhaft begeisterten Jean Paul, seinen Irrgärten und wundervollen Erfinnungen,“ — „dem brüderlichen Gestirn deutscher Männer, unserm Friedrich und Wilhelm Schlegel, die so viel Schönes befördert und geweckt,“ — „dem vielgeliebten Novalis, dem Verkündiger der Religion, der Liebe und Unschuld, er ein ahndungsvolles Morgenroth besserer Zukunft!“ — Ihre Beziehungen zu diesem Kreise sind uns bekannt. Ernst, Wilibald, Anton, Manfred, Theodor und Friedrich haben jene Toaste ausgebracht; den auf Shakspeare aber Lothar (so stark ist allein die männliche Seite dieser Gesellschaft) mit den Worten: „der große Brite, der ächte Mensch, der Erhabne, der immer Kind blieb, der einzige Shakspeare sei von uns und unsern Nachkommen durch alle Zeitalter gepriesen, geliebt und verehrt!“

Die Verehrung ist Gewissens- und Gemüthssache, der Effect aller Toaste wird an das Todtenopfer für Novalis geknüpft und dann geschlossen mit den Worten: „Alle erhuben sich, die Freunde umarmten sich stürmisch und jedem standen Thränen in den Augen. Man ging schweigend in den Garten.“

Jeder Toast hatte seine besondere dogmatische Pointe, für welche eine gläubige Pietät in Anspruch genommen wird; und der Toast überhaupt ist die angemessene Form, das Urtheilen nach Sympathie und An-

tipathie, eine religiöse Verehrung oder Verdammung, auszudrücken. Man könnte daher den ganzen Phantasus und alles andere Geltendmachen der überlieferten romantischen Pointen eine große Toastsammlung, eine Reihe von Vivats und Pereats nennen, mit welchen der Cultus des Genius seine Götzen verehrt, die Ketzer aber verurtheilt, die an ihren Dogmen zweifeln oder gar die Verehrung, in welche die geweihte Stimmung ausbricht, nicht mitfühlen.

Diesem gläubigen Gesinnungswesen, sich zu fertigen Formeln zu bekennen, widersetzt sich die ächte Praxis der Geistesfreiheit, auch die poetische. Der höchste Genuß jeder Dichtung ist der bewußte, der die Kritik nicht ausschließt, nicht der abergläubische einer blinden Hingabe; die höchste Ehre der Dichter ist nicht, gepriesen, geliebt und verehrt, sondern durchdrungen und mit Sinn und Verstand aufgenommen zu werden. Umgekehrt verhält sich der romantische Kreis. Ein ganz besonderer Sinn für ganz besondere Feinheiten, für Shakspeare, „der immer Kind blieb,“ für die Kindlichkeit Jacobi's, die Schrullenhaftigkeit Jean Paul's, die guten(!) Wirkungen der katholisirenden Schlegel und des krankhaft erregten Novalis, begründet eine exclusive Gesellschaft begabter Menschen, eine Aristokratie der Geistreichen, welche diese Dogmen voraus hat, wofür der Sinn ihr angeboren, oder doch angezogen wird, eine geniale Tournure, in welcher Rührung und Entrüstung, Sympathie und Antipathie, das

Vivat und das Pereat mit pedantischer Bestimmtheit sich an gewisse Stich- und Commandoworte knüpft. Wie man durch Niesen ein „Wohl bekomm's!" und andere Höflichkeiten erzielt, so ist die Aristokratie der Geistreichen eine wohlconditionirte Repetiruhr, welche, je nachdem man sie auf Göthe, Schiller, Italien, Hans Sachs, das altenglische Theater, die Unzweckmäßigkeit unserer Coulissen, die Volkspoesie, das Mittelalter u. s. w. stellt, allemal richtig schlägt und bei jedem Punkte angiebt, was die Tradition und der Kreislauf ihrer Dogmatik mit sich bringt.

Durch den Reiz der Eitelkeit, sich über die „harmonisch Platten" zu erheben, erreicht es die exclusive hochmüthige Genialität, anstatt die Menschen, wie man vermuthen sollte, abzustoßen, sie vielmehr anzuziehen und einen ansehnlichen Kreis von Nachtretern und Anbetern um sich zu versammeln. Je mehr man sich dem Genie, den Schlegels und Tieck und was diese für Genie erklärten, hingiebt, desto mehr Sinn und Empfänglichkeit zeigt man für die bevorzugte Anschauungsweise des Höchsten und Besten. Die Gemeinde der Receptiven, die sich auf diese Weise constituirt, die weiblichen Genies und die genialen Weiber, erkennt die productiven Genies und ihre Aussprüche als Autorität und Orakel. Sie gewinnt sich damit die Ehre der Genialität, aber freilich um den Preis ihrer Freiheit. Denn die Ehre, zur Aristokratie der Geistreichen zu gehören, ist unmittelbar die Unehre des

Dienstes, eines blinden Autoritätsglaubens, nach welchem die Empfänglichen Alles, wie die Autoritäten es aussprechen, sich äußerlich anzueignen und mit religiöser Pietät zu verehren haben. Der Hauptsitz dieser Salonsästhetik und ihrer romantischen Tradition ist Berlin, wo Franz Horn die Genialität selbst für die Frauenwelt zurechtmacht und sie bis zur Caricatur verzerrt, zur selbstlosesten, weichlichsten Nachbeterei, die sich sogar in die absurde Form des Urtheilens nach Urtheilen, ganz abgesehen von dem weiteren Inhalte der Person, verläuft, eine Praxis, die im Leben sehr gewöhnlich wurde, z. E.: „Viel Geist schien er nicht zu haben, denn stellen Sie Sich vor, er hielt Schiller für einen großen Dichter, er konnte die Vogelscheuche von Tieck nicht verdauen, oder gar: er fand den gestiefelten Kater nicht komisch," welches freilich, so wahr es ist, doch immer eine ganz ungeheure Ketzerei bleibt; — in der Literatur dagegen tritt nur bei Franz Horn die ganze Naivetät eines solchen Autoritätsunwesens hervor. Er schreibt in seiner Poesie und Beredtsamkeit der Deutschen: „Einem Gerücht zu Folge, das einmal ausgesprochen worden, soll Klopstock Shakspeare nicht geliebt haben! Wir überwinden den Widerwillen, ohne welchen eine solche Nachricht nicht wohl mitgetheilt werden kann, durch die Hoffnung, daß irgend ein Deutscher, welcher Klopstock's persönlichen Umgang genoß, veranlaßt werde, ihr zu widersprechen. Indessen, auch ohne historischen Beweis führen zu können, lehnen wir jene Notiz

als in sich unhaltbar ab, da wir sonst wohl schwerlich Klopstock für einen Dichter würden erklärt haben können. Und als ein solcher ist er uns stets erschienen; einseitig zwar, doch in der Einseitigkeit wahrhaft groß und herrlich." Also Dichter oder Nichtdichter, je nachdem er von Shakspeare urtheilt! Das ist doch eine fabelhafte Orthodoxie für Shakspeare! Und welch' ein Verfahren mit Klopstock noch dazu in einem wissenschaftlichen Buche! Hat denn Klopstock gar keinen eignen Inhalt? Konnte statt dieses wehmüthigen Pietismus, der sich die frevlerische Freigeisterei, Shakspeare nicht zu lieben, gar nicht denken kann, nicht aus dem Charakter und eigenthümlichen Naturell Klopstock's ruhig entwickelt werden, wie dieser in Shakspeare's Dichtungen nichts weniger als sein Ideal poetischer Anschauung und Darstellung finden mußte? — Aber die gemüthliche Verehrung, die religiöse Pietät gegen Shakspeare, wird jedem Dichter zur Gewissenssache gemacht, und wer sich beigehen läßt, zu untersuchen und zu dissentiren, den thut das Glaubensgericht dieses katholischen Geniecultus in die Hölle der „Nichtdichter." Shakspeare ist ein Hauptprobirstein der Genialität. Wir haben schon erwähnt, wie übel es Göthe genommen wurde, als er anfing Shakspeare's Unbedingtheit zu bezweifeln. Von diesem Augenblick datiren sie seinen Abfall von der Poesie: „wer so urtheilt, konnte nach Horn'schem Gefühl kein Dichter mehr sein."

Die Aristokratie der Geistreichen wird durch diesen Cultus der Genien zur Hierarchie und fällt ganz in ihren Charakter nicht nur mit dem Heiligendienst, sondern auch mit der Ketzerrichterei. An Shakspeare, Göthe, Dante, Calderon, Hans Sachs und im Laufe der Zeit auch Ludwig Tieck mit „dem Welthumor des Katers und des Zerbino" wird blind und ohne Besinnung geglaubt, versteht sich, sofern die Götzen still halten, was Göthe bekanntlich nicht that. Der Glaubende ist von dem Genie wie besessen und behext; er erhebt es zum Idol einer abergläubischen Verehrung; sein Glaube wird zur Pietät, jeder Zweifel aber an dem Werthe oder der Unbedingtheit seiner Geniegötzen zum Sacrilegium. Als die genialisirende Richtung, vornehmlich in den Gebrüdern Schlegel, sich begründete, war jeder Andersdenkende ein „harmonisch Platter," ein geistiger Paria; in dem Bestande der genialen Hierarchie dagegen, welche später um ihre Dogmen sich ansetzte, gilt die Kritik und Negation derselben für Frevel und Ketzerei. Der krankhaften Autoritäts-Verehrung entspricht ganz diese empfindliche Gemüthsverfassung der Kritik gegenüber. Natürlich. Sie sind darauf nicht gefaßt. Tastet man den Geistreichen ihre Götzen an, so entsteht das unglückliche Gefühl der Hilflosigkeit; denn die ganze geistige Berechtigung der romantisch Genialen hängt an ihrer Autorität. Alles, was sie sind und gelten, diese kunstsinnigen ästhetischen Katholiken, das wurden sie nur

durch ihren Glauben an das Idol. Trifft dieses nun eine Calamität, so können sie ihm nicht beispringen, denn ihre Weisheit wird in dem Vater ihrer Gedanken mit vernichtet. Darum bricht für ihr Gefühl jede freie Kritik „der Verehrten" mit profaner Gewalt in das Heiligthum ein, und es bleibt ihnen nichts übrig, als entweder ohnmächtig in sich zusammenzusinken, oder wenn sie ja noch Widerstand leisten wollen, sich zum Fanatismus aufzuregen und über Gottlosigkeit, Impietät, schlechtes Herz, Neid u. s. w. zu schreien. „Wer Tieck nicht liebt, hat ein schlechtes Herz", sagte mir einmal ein romantischer Maler. Die Ausbrüche des Fanatismus sind in der alten Hierarchie Fluch und Bann, in dieser neuen — Pereats, welche sich theils durch starke Trümpfe und ergrimmte Schimpfworte, theils durch Anrufung der Obrigkeit kund geben. Wir brauchen hiezu, vornehmlich aus der religiösen und historischen Romantik, keine Beispiele herbeizuziehen. Die Sache ist aber begreiflich: der Romantiker sieht mit dem Sturze seiner Idolatrie sich und die Welt sofort ins absolute Unglück gestürzt. Erhebt er sich nun aus der Melancholie dieser furchtbaren Thatsache, so kann er nur schreien über „die Gefahr Gottes und alles Heiligen, die Untergrabung der Pietät, der Auctorität, der Religion, des Christenthums, alles Schönen und Guten, der „„Bollwerke"" alles Positiven;" denn in seiner eigenen Hilflosigkeit erscheint ihm die Hilflosigkeit Gottes und der Wahrheit selbst. In dieser Angst um das wan-

kende Idol (nur Götzen sind zu stürzen, nicht das Göttliche) verdammt der Romantiker, der ästhetische wie der religiöse und politische, den Andersdenkenden mit leidenschaftlicher Härte, um durch Aufregung bei sich und Andern das zu ersetzen, was ihm an Macht des Gedankens und der Wahrheit abgeht. Die Bibel des ästhetischen Geniecultus ist der Phantasus, das innere Princip aber der Genius und die Autorität; Göthe das Genie der Messias, die Schlegel und Tieck die Apostel; und nun ein Clerus, der, wie er von Jenen abhängig ist, wieder Autorität wird für weitere Kreise, denen er den Geist der Oberen zuführt, und für die er eintritt, wo Jene nicht gesprochen, die Consequenzen zieht und die Tradition, aus dem romantischen Instinct heraus, deutet. Alle kennen sich alsbald an wenigen Stichworten, die wir größtentheils schon angedeutet; so erkennt Hoffmann sofort in Hitzig einen Ebenbürtigen, als dieser von einem „Kerl in Steifleinen" redet: sie sind nun Brüder in Shakspeare, der damals bei uns noch nicht so allgemein bekannt war. So dienten auch hier wenige hingeworfene Worte, das Urtheil der Sympathie zu bestimmen und mit dem ganzen Menschen sich ins Klare zu setzen. Jean Paul sagt einmal von A. Wilhelm Schlegel's Kritiken ganz richtig, „sie wüßten nur entweder überschwenglich anzupreisen, oder aufs Härteste zu verdammen;" verehren und selig sprechen, oder verketzern und in die Hölle thun, lieben als entsprechend, oder hassen als den Widerpart, das ist die Folge des ästhe-

tischen Dogmatismus und bildet hier schon das religiöse Phänomen, mit dem gegenwärtig die Zeitgeschichte zu thun hat, vor.

Die Aristokratie der Geistreichen widersetzt sich nun aber, bei aller dogmatischen Fixirung und Unfreiheit, dennoch keineswegs dem Neuen; nur ist das Neue in ihrem Sinne vielmehr das Aparte, das ganz Besondere, das Exclusive, welches mit den verschiedenen Unmittelbarkeiten, dem Mittelalter, dem Volksthümlichen, dem Aberglauben u. s. w. stimmen muß, um vorzüglich zu sein.

Bis zur Ungebühr überschwenglich sind die bekannten, jetzt viel wieder angeregten Tiraden von Görres über die Volksbücher, welche den kritischen Gesichtspunkt in Beziehung auf diese merkwürdigen Combinationen heidnischer Poesie und pfäffischer Intentionen, Interpolationen und Verfälschungen, vollständig verrücken, dagegen den blinden Autoritätsglauben, die katholische Verehrung an die Stelle zu setzen bemüht sind, und wahrlich mit größerem Erfolge, als die Sache erwarten ließ, sich gekrönt sahen. Das Anpreisen Calderon's, das Ueberschätzen der endlosen indischen Epen, die blinde Manie für Sonett und sonstige italienische und deutsche Meistersängerei — Alles dies sind Neuerungen und Entdeckungen ganz besonderer Schönheiten, die aber immer noch viel weniger raffinirten Geschmack, exclusive Stimmung und mittelaltrige Unbedingtheit erfordern, als der Höllenvater Dante, den die romantische Tradition eben-

falls mit seinen dunkeln Anspielungen und scholastischen Eruditäten bis in unsre heutigen Theecirkel zu propagiren gewußt hat. Es thut nichts, wenn ein solcher Poet unpoetisch, abstrus, ungenießbar sein sollte, wie dies Meister Dante wirklich ist; denn wer keinen Geschmack an ihm finden kann, dem geht eben das Organ dafür ab, der ist kein Epopt dieser Poesie, kein Geweihter und beweist so nur um so mehr die ganz besondere ästhetische Begabung des Anpreisenden. Eine solche aparte Befriedigung, die finden zu können nicht gerade Jedermanns Sache ist, gehört ja eben zu der Liebhaberei, und ein gänzlicher Mangel an Kritik, womit das Heterogenste neben einander hingenommen und das Verschrobenste gepriesen wird, charakterisirt eben das geniale Subject, das darin sein Verdienst setzt, diese Seltenheit genießbar zu finden, und das nicht auf allgemeine Erkenntniß ausgeht, sondern die Autorität des entdeckten Genius durch sein bloßes Erscheinen gerechtfertigt zu finden, jedem Eingeweihten zumuthen muß. Was aber das allgemeine und unbefangene Bewußtsein findet, das darf der Romantiker gerade nicht finden. Um ein Kunstwerk zu genießen, müssen Entdeckungen gemacht werden (wir haben bei A. W. Schlegel davon gehandelt), die sich sogleich und augenfällig nicht darbieten. In dieser Beziehung ist Tieck's Behandlung des Shakspeare merkwürdig, insonderheit die bekannten Einfälle über Hamlet, Lady Macbeth und die Vorzüglichkeit des alten Shakspeare'schen Brettergerüstes vor unserm ausgebildeten

Theater. Die spaßhaftesten Entdeckungen und Selbstmystificationen hat aber auch hier wieder Franz Horn an dem Maikäferliede ausgeführt, die zu übergehen eine Sünde gegen den Gott der Heiterkeit wäre: „Schon im dritten oder vierten Lebensjahre," sagt er in dem biographischen Denkmal, S. 8, „war ich des poetischen Leidens, der Ahnung eines verhüllten Lebens in dem scheinbar Todten, so wie der Wonne der Thränen fähig (!). Unter den weltlichen Liedern zog mich zuerst und zwar mit unwiderstehlichem Zauber der kindisch-mystische Volksvers an:

Maikäfer flieg!
Dein Vater ist im Krieg,
Deine Mutter ist in Pommerland,
Und Pommerland ist abgebrannt;
Maikäfer, flieg!

Darüber konnten meine Mitschüler und Mitschülerinnen (in der erwähnten ABC-Schule) kaum aufhören zu lachen, denn es sei doch gar zu unsinnig. Auch ich versuchte wohl ein paar Mal aus Gefälligkeit mit in den Chor einzustimmen, es gelang aber nicht. Mir erschien die ganze Sache anders und zwar sehr rührend. Der arme Maikäfer war eine Art von Waise, oder doch ein verirrtes und halb verlornes Kind. Der Vater war ja im Kriege, und wo mochte ihn der hinführen? Was konnte der für das arme Kind thun? vielleicht lebte er gar nicht mehr. — Und die Mutter? über sie lauteten die Nachrichten schon etwas bestimmter. Sie war doch wenigstens mit Sicherheit zu erfragen, und zwar im Pom-

merlande. Wo das lag, wußte ich nicht, aber ich ließ es gern als ein sehr ehrbares Land gelten. Doch ach! dieses Pommerland war abgebrannt. Meine ganze Phantasie tauchte sich und das Land in blutige Flammen, und wenn diese sanken, blieb nichts übrig, als eine einzige ungeheure Verwüstung und Oede. Wie armselig mußte es nun der Mutter gehen! was konnte sie geben? und wie wenig würde sie sich freuen, wenn das arme Kind zu ihr zurückkäme — hungernd vielleicht zu der Hungernden! — Und so konnte man diesem nur den traurigen Rath geben, in die weite Welt hineinzufliegen!" Welch ein unausstehlicher Wunderjunge! welch ein systematischer Philister schon in der Bluse! — Ja, dieser Junge wäre unausstehlich, wenn er nicht sein eigner Vater wäre, der nur später den Jungen zum Narren umgedichtet! Uebrigens heißt das tiefsinnige Lied gar nicht „Maikäfer flieg," sondern „flieg, Käfer, flieg;" auch das „Und" vor Pommerland hat Franz Horn noch hinzugeflickt. Alle diese Verbesserungen des tieferen Verständnisses verderben nur die klingende Schelle und das tönende Erz, diese dummen Naturklänge, auf die sich die andern Kinder, die sich nichts dabei denken, viel besser verstehen, als der fictive Scholasticus, dieser Phantasiejunge seines Vaters, den der Tollwurm des kindlichen Tiefsinnes und ganz absonderlicher Entdeckungen mit der Tradition der Romantik gezeugt.

An das Haschen nach dem Aparten, Dunklen, Tiefen, Schwerzuentdeckenden, welches trotz seiner abstrusen Ge-

stalt in den Danteconventikeln eine eigene Form der Geselligkeit geschaffen und also auch diese Caprice der Romantik an den Theetisch gebracht hat, knüpfen wir eine der ausgesprochensten Sympathieen der Romantik, die sich ebenfalls als ein weitverbreiteter Glaubensartikel festgesetzt und gesellig wie literarisch ausgebildet hat, nämlich die Liebe zum Wunder und zum Aberglauben. Die Dichtkunst namentlich soll ohne diese Elemente nicht auskommen können. Der Teufelshoffmann, die Gespensterlyrik, und ein weitschichtiges Spuck- und Dämonenunwesen gründet sich auf dieses unsinnige Dogma, und durchzieht mit seinen eckelhaften Fratzen die ganze Breite der jüngstvergangenen und gegenwärtigen Literatur, zum sicheren Zeichen, wie sehr der gesunde Sinn und die gehaltvollen Anregungen des Lebens uns noch abgehen, nicht etwa, weil wir sie nicht hätten, sondern weil unser eigenes Staatsleben mit allen Charakteren und Bewegungen hinter verschlossenen Thüren sich uns verbirgt und die Poeten verstößt zu den wesenlosen Gespenstern ihrer hohlen Phantasien. Die Spuck- und Aberglaubenspoesie haben sie selbst aber keineswegs aus dem Müßiggange ihres Interesses und aus der Blindheit für den lebendigen wahren Geist, für den Kampf und den Sieg des Menschen über sein Geschick abgeleitet, sondern mit ächt deutscher Gründlichkeit hinterher sogar als nothwendig deducirt. Tieck empfiehlt im Phantasus das Wahrsagen aus dem Innern, die Geburten der Dunkelheit und die Welt des

Traumes: „Wir träumen ja auch nur die Natur und möchten diesen Traum ausdeuten; auf dieselbe Weise entfernt und nahe ist uns die Schönheit, und so wahrsagen wir auch aus dem Heiligthum unsers Innern, wie aus einer Welt des Traumes heraus. — So könnte man denn wohl aus witziger Willkür mit der Wirklichkeit wie mit Träumen spielen und die Geburten der Dunkelheit als das Rechte und Wahre anerkennen wollen. — Thun denn so viele Menschen etwas Anderes? — Und thun sie daran so gar unrecht?"

In Jean Paul's Vorschule der Aesthetik, welche so sichtbar den Einflüssen des romantischen Geistes Raum gegeben, findet sich sogar ein eigner Paragraph mit der Ueberschrift: Poesie des Aberglaubens. „Der sogenannte Aberglaube, heißt es hier, verdient als Frucht und Nahrung des romantischen Geistes eine eigene Heraushebung." Das Wahre aber an diesem und das Princip, welches der romantische Dichter nur verklärter aufwecke, soll „das ungeheure, fast hilflose Gefühl" sein, „womit der stille Geist gleichsam in der wilden Riesenmühle des Weltalls betäubt steht und einsam." — „Der Verf. ist für seine Person froh, daß er schon mehrere Jahrzehende alt und auf einem Dorfe jung gewesen, und also in einigem Aberglauben erzogen worden, mit dessen Erinnerung er sich jetzt zu behelfen sucht. Wäre er in einer gallischen Erziehungsanstalt und in diesem Säcul sehr gut ausgebildet und verfeinert worden, so müßt' er manche romantische Gefühle, die er dem Dichter gleich zubringt,

erst ihm abkühlen. In Frankreich gab es von jeher am wenigsten Aberglauben und Poesie.“ Dieser „romantische Geist, diese poetische Mystik ist niemals im Einzelnen aufzufassen und festzubannen; es sind daher gerade die schönsten romantischen Blüthen bei der Volksmenge, welche für die lesende die schreibende richtet, einem thierischen Betasten und Ersticken ausgesetzt: daher das schlimme Schicksal des guten Tieck und besonders ächter Mährchen.“ — „Die plastische Sonne leuchtet einförmig wie das Wachen; der romantische Mond schimmert veränderlich, wie das Träumen.“ So ist der romantischen Elite das Unbestimmte, das Unfaßbare, das Dämmernde, das Zerfließende immer identisch mit Poesie; Mährchen, Spuck, Wunder, Traum, Mondschein, Ferne sind ohne Weiteres poetisch. Der selbstbewußte Geist, der sich zu sicherem Besitz das Göttliche anzueignen sucht, das Wirken des zur Tagesarbeit erwachten Menschen, die das Gemüth wahrhaft und unmittelbar ergreifende Nähe, das Eingehen auf die wirklichkeitsvollen concreten Interessen der Gegenwart — das sind Elemente einer profanen Welt, mit welcher die Poesie nichts gemein haben soll. „Ehemals,“ so ließ sich noch kürzlich einer der jüngeren Romantiker, A. von Sternberg, vernehmen, „ehemals war die Ferne noch gleichbedeutend mit dem Wunder. Wer die Fremde schaute, hatte ein Wunder geschaut, und wer Wunder geschaut, verfällt der Poesie. Wie arm sind wir, die wir keine Wunder mehr schauen!“ — Fluch den Schnellposten, den guten Wegen, dem Dampfe

und den Eisenbahnen, durch welche die Ferne täglich näher gerückt, das Licht des Bewußtseins immer mehr angefacht und verbreitet, die trauliche Enge eines ärmlichen, auf das Nothdürftige beschränkten Lebens dem Wohlstand der Industrie und dem Luxus ihrer Erzeugnisse geöffnet, das Völkerleben in einander geschlungen, endlich „die Poesie des Reisens“ selber vernichtet wird! denn von umgeworfenen Wagen, zerbrochenen Rädern, Räuberanfällen und Plünderung, oder von langen Liebesromanen auf dem Wege „von Memel nach Sachsen“ wird bald gar nicht mehr die Rede sein!

Tausend und abertausend gedankenlose Nachbeter der Romantik überschütten uns mit diesen geistesschwachen Elegieen; aber eine überall mit Macht durchdringende Erfindungs- und Eroberungslust des wahrhaft gesunden und wahrhaft poetischen Geistes spottet ihrer mit großen Thaten überwundener Natur und Unmittelbarkeit. Mögen sie betäubt dastehn mit ihrem schwachen Gehirn! Des Geistes ist es, nicht Wunder zu glauben, sondern Wunder zu thun, weil er sie weiß und ergründet. Aber dies ist der Punkt. Auf das Anstaunen, auf die Betäubung kommt es ihnen an. Der Mensch weiß ihnen jetzt viel zu viel!

Auch in die niederen Stände dringt täglich mehr das „freche Licht“ der geläuterten Erkenntniß und das freie Interesse an der Oeffentlichkeit der Verhältnisse. Die Naivetät der Volksbelustigungen, auf welche es sich so gemüthlich herabschauen läßt vom aristokratischen Bal-

erst ihm abfühlen. In Frankreich gab es von jeher am wenigsten Aberglauben und Poesie." Dieser „romantische Geist, diese poetische Mystik ist niemals im Einzelnen aufzufassen und festzubannen; es sind daher gerade die schönsten romantischen Blüthen bei der Volksmenge, welche für die lesende die schreibende richtet, einem thierischen Betasten und Ersticken ausgesetzt: daher das schlimme Schicksal des guten Tieck und besonders ächter Mährchen." — „Die plastische Sonne leuchtet einförmig wie das Wachen; der romantische Mond schimmert veränderlich, wie das Träumen." So ist der romantischen Elite das Unbestimmte, das Unfaßbare, das Dämmernde, das Zerfließende immer identisch mit Poesie; Mährchen, Spuck, Wunder, Traum, Mondschein, Ferne sind ohne Weiteres poetisch. Der selbstbewußte Geist, der sich zu sicherem Besitz das Göttliche anzueignen sucht, das Wirken des zur Tagesarbeit erwachten Menschen, die das Gemüth wahrhaft und unmittelbar ergreifende Nähe, das Eingehen auf die wirklichkeitsvollen concreten Interessen der Gegenwart — das sind Elemente einer profanen Welt, mit welcher die Poesie nichts gemein haben soll. „Ehemals," so ließ sich noch kürzlich einer der jüngeren Romantiker, A. von Sternberg, vernehmen, „ehemals war die Ferne noch gleichbedeutend mit dem Wunder. Wer die Fremde schaute, hatte ein Wunder geschaut, und wer Wunder geschaut, verfällt der Poesie. Wie arm sind wir, die wir keine Wunder mehr schauen!" — Fluch den Schnellposten, den guten Wegen, dem Dampfe

und den Eisenbahnen, durch welche die Ferne täglich näher gerückt, das Licht des Bewußtseins immer mehr angefacht und verbreitet, die trauliche Enge eines ärmlichen, auf das Nothdürftige beschränkten Lebens dem Wohlstand der Industrie und dem Luxus ihrer Erzeugnisse geöffnet, das Völkerleben in einander geschlungen, endlich „die Poesie des Reisens" selber vernichtet wird! denn von umgeworfenen Wagen, zerbrochenen Rädern, Räuberanfällen und Plünderung, oder von langen Liebesromanen auf dem Wege „von Memel nach Sachsen" wird bald gar nicht mehr die Rede sein!

Tausend und abertausend gedankenlose Nachbeter der Romantik überschütten uns mit diesen geistesschwachen Elegieen; aber eine überall mit Macht durchdringende Erfindungs- und Eroberungslust des wahrhaft gesunden und wahrhaft poetischen Geistes spottet ihrer mit großen Thaten überwundener Natur und Unmittelbarkeit. Mögen sie betäubt dastehn mit ihrem schwachen Gehirn! Des Geistes ist es, nicht Wunder zu glauben, sondern Wunder zu thun, weil er sie weiß und ergründet. Aber dies ist der Punkt. Auf das Anstaunen, auf die Betäubung kommt es ihnen an. Der Mensch weiß ihnen jetzt viel zu viel!

Auch in die niederen Stände dringt täglich mehr das „freche Licht" der geläuterten Erkenntniß und das freie Interesse an der Oeffentlichkeit der Verhältnisse. Die Naivetät der Volksbelustigungen, auf welche es sich so gemüthlich herabschauen läßt vom aristokratischen Bal-

con, vollends „die humoristischen Narrenfeste des Mittelalters, welche mit einem freien Hysteronproteron, mit einer inneren geistigen Maskerade ohne alle unreine Absicht Weltliches und Geistliches, Stände und Sitten umkehren," werden bald ganz verschwunden sein; „zu solchem Lebenshumor ist jetzt weniger unser Geschmack zu fein, als unser Gemüth zu schlecht." (Jean Paul's Vorsch.) Wie aber, wenn man in jenen Volksbelustigungen nur einen Ausfluß unfreier Zustände, den Saturnalien der Römer vergleichbar, fände, in welchen die von allen wesentlichen und allgemeinen Interessen abgeschnittenen Sklaven in wildem Taumel alljährlich auf ein Paar Stunden die Gedrücktheit ihrer Existenz vergaßen; — wie wenn jene Narrenfeste sich als Consequenzen des Katholicismus darstellten, in welchem sich das Volk darum mit dem Göttlichen und Heiligen Scherz und Spiel zu treiben erlaubte, weil Ihm das wahre Wesen des Göttlichen ein verborgenes und sein Dienst ein unbegriffener von fremder Autorität aufgedrungen ist? — Gewiß! das ist eben so wahr, wie dies, daß Kinder und Unmündige, weil sie in der Arbeit, die ihnen von Außen zugemuthet wird, noch nicht frei bei sich und in ihrem eigenen Interesse sind, nur in den Relaxationen des Spieles sich selbst befriedigen und genießen, während dem freien Manne Arbeit und Vergnügen zusammenfallen und je ausgebreiteter und umfassender sein Wirkungskreis ist, desto entschiedener reelle und allgemeine Interessen Herz und Gemüth erfüllen. Wie die Wunder, die Aberglaubens-

poesie und das Spuckinteresse, wie die Poesie der gelben Kutsche zwischen Leipzig und Dresden, die drei Tage fuhr, so liegen die Vorzüge der Volks- und Narrenfeste des Mittelalters vor den Lebensfreuden der Mitwelt nirgends anders, als in den sophistischen Reflexionen eines nüchternen, hohlen, prosaischen Geistes, der, ins Mark der Welt zu dringen überall unfähig, nicht unter der Schlechtigkeit, sondern unter dem Gewicht des Zeitinhaltes erliegt.

In der Erziehung findet die Romantik einen ungestörten Tummelplatz, und setzt sie ihre Schrullen nicht durch, so darf sie mit ihren Kindern doch nach Herzenslust experimentiren. Dies geschieht denn auch. Die Polemik gegen „die gallische" Erziehung, gegen die pädagogischen Principien der Aufklärungszeit mit ihrer Tendenz auf den Nutzen und mit der Verwerfung von Ammenmährchen und Gespensterspuck, gehört wesentlich zur romantischen Confession und Betriebsamkeit. Nach ihr ist das Mährchen eins der werthvollsten Erziehungsmittel, das Element, in welches das Kind vorzugsweise einzutauchen ist, um es, nach Jean Paul's obiger Ansicht, poetisch und für die Poesie zu erziehen, und zwar nicht als die Form, in welche man wegen der Gesetzlosigkeit des Mährchens, welche dem gesetzlosen Geiste des Kindes entspricht, die kindliche Phantasie, um sie freundlich und mit lieblichen Bildern anzuregen, am leichtesten einführen kann, nicht weil das Phantastische am unmittelbarsten die Phantasie des Kindes ergreift und am leichtesten über die unmittelbare Wirklichkeit in den

Aether des heiteren Scheins und Spiels erhebt, während das wahre Ideal eines gebildeten Geistes bedarf, — sondern des Inhalts wegen verlangt die romantische Tradition das Mährchen, damit dem Kinde „für das ganze Leben ein poetischer Fond mitgegeben, ihm auf die Dauer eine Scheu, ein Respect vor dem Aberglauben, vor dem Irrationalen, dem Anonymen, der mondbeglänzten Zaubernacht und dem Wunder eingepflanzt werde. Während daher in der Aufklärungszeit wohl auch ein Vermummter mit Bärenfell und Ofengabel als Knecht Ruprecht auftrat, um nachher entlarvt den Kindern sich als wohlbekanntes Familienglied darzustellen, kommt es den Romantikern sehr ungelegen, wenn der Zufall den Kindern dies Heiligthum der Hexerei zerstört, oder sie hinter dem Knecht Ruprecht den Vater und hinter der Frau Berchta mit der langen Nase die Mutter zu wittern pfiffig genug sein sollten. Dies Unglück bereitet die unbefangene Umgebung des Gesindes und der Hausgenossen, die auch der eingefleischteste Dämonendiener dem Einfluß des historischen Geistes, so wenig er auch an ihn glaubt, nicht entreißen kann.

Je entschiedener die Romantik an der Freiheit und am Geist verzweifelt, desto fester setzt sie ihre Hoffnung auf den Aberglauben und die Geister; fehlt ihr der Glaube an den Geist, so klammert sie sich fest, wie ein Ertrinkender, mit dem Aberglauben an Gespenster. — Sie kann den Geist der Geschichte und die Vernunft des hellen Tageslebens nicht sehen, und

nach ihrer Melancholie wird es nur immer schlimmer auf der argen Welt; in diese trostlose Zukunft, die also ihren Kindern bevorsteht, giebt sie ihnen zur erquicklichen Erinnerung den Knecht Ruprecht und die Frau Berchta mit: mögen die Spuckgestalten der düstern Advents- und Weihnachtsnächte ihnen beistehen in den langen Sommertagen der „frechen Aufklärung," die ihrer wartet! — Die Romantik ist vertraut mit dem Gedanken „einer Verwüstung alles Guten und Heiligen;" womit kann sie sich da helfen und retten, als mit dem Glauben an die Wunder? — Sie glaubt also an eine umgekehrte Unordnung der Dinge, in welcher, wie in dem gewöhnlichen Weltlauf der Teufel tumultuarisch regiert und wüstet, ebenso nun seinerseits auch einmal Gott sich zeigt und durch die spröden Gesetze der Welt für einen Augenblick emportaucht, — aber nur für einen Augenblick; und so wendet auch dieser außerordentliche Durchbruch das absolute Unglück nicht ab, der Sieg der Verworfenheit, der Triumph der Sünde schlägt, wie die Wellen des Meeres über Pharao, gleich wieder zusammen über diese aphoristische Existenz Gottes. Der Glaube an Wunder ist die Verzweiflung an der ewigen Weltordnung, ein roher Standpunkt; der Wunderglaube ist der wahre Atheismus, der mitten in der Offenbarung des geistigen und natürlichen Universums fortdauernd wimmernd dasteht mit der Forderung, daß ihm der Staar möge gestochen werden durch ein recht plötzliches und eclatantes „Mene, mene tekel Upharsin," welches

die Hand aus den Wolken der schnöden Welt herunterschreibt.

Der Unglaube an den Geist stellt sich ästhetisch in den Dogmen der Tradition so dar, daß Göthe der letzte Dichter, daß von der Gegenwart weder philosophische, noch poetische Thaten zu erwarten sind, daß wir namentlich kein Epos und keine dramatische Poesie mehr haben können, daß die großen und die vollkommnen, die absoluten Dichter schon dagewesen und eben darum nicht wieder zu erwarten sind. Dieser Aberglaube setzt Homer, Shakspeare, Göthe, ja sogar den unseligen Dante und Calderon als absolut, statt sich die Aufgabe zu stellen, warum jeder Poet nur seinen Zeitgeist, nur ein Historisch-, d. h. Relativ-Vollkommenes erreichen konnte. Wir haben bei Göthe davon gehandelt, eine ausführliche Kritik Shakspeare's und Göthe's aus diesem Bewußtsein heraus wäre eine wenigstens eben so fruchtreiche Emancipation des deutschen Geistes von unglückseligen, abergläubischen Traditionen, als die Lessingische Kritik der Franzosen zu ihrer Zeit.

Dieser Unglaube bringt überall Hypochondrie und Melancholie zu Wege: es giebt für das unglückliche Bewußtsein der Romantik keine Gegenwart, keine ästhetische, keine religiöse, keine politische, kein Drama, seit Shakspeare, keine Schauspieler, seit Fleck und Eckhof todt sind*); die Menschen werden immer schlechter,

*) Vergl. Phantas. 5, 461. „Fleck's Othello, Lear, Macbeth, Karl Moor, Wallenstein, Otto von Wittelsbach, so wie viele

und waren sie nach Graf Wackerbart zuerst so groß wie die Kirchthürme, so steht nun zu befürchten, daß sie allmälig ganz zusammenfallen und verzweifelnd mit dem Gesange: „O du Deutschland, und ich muß scheiden,“ unter die Käfer gehen werden. Ja selbst die Natur wird in der allgemeinen Verderbniß mit verdorben; der schnöde Mensch vertreibt die Natur aus der Natur, zerstört die romantische „Waldeinsamkeit“, dieses einzige Fleckchen Unmittelbarkeit und Naturwuchs, welches man wenigstens fictiver Weise dafür hinnehmen konnte, wenn man einen Augenblick den Förster und den Jäger vergessen wollte. Tieck sagt im Phantasus: „Auch wahrhaft romantische Wildnisse werden verfolgt und zur Regel und Verfassung der neuen Gartenkunst erzogen. So war ehemals um die große wundervolle Heidelberger Ruine eine so grüne, frische, poetische und wilde Einsamkeit, die so schön mit den verfallenen Thürmen, den großen Höfen, und der herrlichen Natur umher in Harmonie stand, daß sie auf das Gemüth eben so wie ein vollendetes Gedicht aus dem Mittelalter wirkte; ich war so entzückt über diesen einzigen Fleck unserer deutschen Erde, daß das grünende Bild seit Jahren meiner Phantasie vorschwebte; aber vor einiger Zeit fand ich auch hier eine Art von Park wieder, der zwar dem Wandelnden manchen schönen Platz und manche schöne Aus-

andere Charaktere, sind vielleicht, seit wir eine Bühne haben, nur einmal so gesehen worden, und kehren schwerlich in dieser Hoheit jemals zurück.“

sicht gönnt, der auf bequemen Pfaden zu Stellen führt, die man vormals nur mit Gefahr erklettern konnte, der selbst erlaubt, Erfrischungen in anmuthigen Räumen ruhig und sicher zu genießen; doch wiegen alle diese Vortheile nicht die großartige und einzige Schönheit auf, die hier aus der besten Absicht ist zerstört worden."

Die anonyme Schönheit der wilden Waldeinsamkeit wird hier mit dem Geschmack der Menschen und der Zurichtung der Natur für menschliche Zwecke, Annehmlichkeit und Wohnlichkeit in Streit gesetzt. Die wilde Natur soll schöner sein, als die wohnlich eingerichtete. Freilich streitet die Schönheit mit dem Nutzen, sie ist sich selbst Zweck, sie ist der angeschaute Geist; aber wer sagt denn, daß die wilde Natur sich selbst Zweck sei? und wenn sie, trotz ihrer Geist- und Selbstlosigkeit, den Geist anzusprechen und empfinden zu lassen fähig ist, so ist es die von Menschen gestaltete Natur am meisten und am directesten; und es leidet keinen Zweifel: der Park ist schöner, als der Urwald, ja, nur der Park ist schön und der Urwald gar nicht. Die Harmonie der Waldwildniß mit der Ruine wäre das Ueberwuchern der wüsten und verwüstenden Natur, wäre nichts als das gleichmäßige Aufheben und Zerstören des schönen Menschenwerks; und alles Ruinenwesen hat sein Interesse nicht darin, daß nun die Natur gesiegt hätte, sondern daß sie noch nicht völlig zum Siege hindurchdringen konnte, vielmehr die Gedanken der Vernunft und den geschichtlichen Geist auch aus der Verwüstung noch hervor-

ragen läßt. Kommt dazu nun das Bewußtsein einer vorgeschrittenen, in Unterwerfung der Natur immer nur mächtiger gewordenen Gegenwart, so ist gerade der Verfall jenes vorzeitlichen Menschenwerks ein Triumph des Geistes selbst, dem nun auch die verwitternde Natur dient; und er läßt sie gewähren, in der Behaglichkeit seines Selbstgefühls alle Bequemlichkeiten des Parks, seine Aussichten, seine Sitze, seine Erfrischungen und seine Gefahrlosigkeit doppelt genießend. Dies weitere Ruineninteresse, auch ein geistiges, obwohl kein schönes, fügt das Parkwesen des Heidelberger Schloßberges neu hinzu, das Schönheitsinteresse dagegen fällt in die Gartenkunst, in charakteristische und heitere Gestaltung der wilden Natur; und es gehört keine geringe romantische Verschrobenheit dazu, die wilde, unheimliche, wüste Waldeinsamkeit „großartig schön," die veredelte und cultivirte Natur aber gar nicht schön und nur nützlich zu finden. Mit der Nützlichkeit, einer Hauptkategorie der Aufklärung, glaubt sie den äußersten Vorwurf in dieser Angelegenheit ausgesprochen zu haben, während doch die ganze Natur, wie sie da ist, nur den Zweck hat, das Haus des vernünftigen Geistes zu sein, seine Nahrung und sein Mittel. Verachtet der Romantiker den Nutzen und den Zweck, so thut er damit wahrlich dem Mittel und dem nur zum Nutzen Bestimmten, der Natur, keine Ehre an, im Gegentheil, er ficht nur gegen sich selbst mit blinder Gedankenlosigkeit.

Nicht besser ist es mit der Achtung des Geschmacks,

oder des gebildeten Schönheitssinnes, welcher eben so gewiß dem unmittelbaren Sinne, der Naturbegabung, vorzuziehen und überlegen sein wird, als erst die cultivirte Natur unter den Begriff der Schönheit fällt. Aber der Romantiker verpönt das Wort Geschmack, als ein aufgeklärtes Wort. Die Bildung des Schönheitssinnes wäre zu erwerben, sie beruht auf Voraussetzungen, Maximen und Zusammenhängen des Lebens, die Geschichte verändert und gestaltet das Schöne, wie den Sinn dafür (wir haben bei den Poeten schon darauf hingewiesen); der Romantiker erkennt weder die Geschichte, noch die allgemeine Bildung an; beide würden seine exclusive Orakelwirthschaft, seine Genialitätsaristokratie, die allein und auf dem Wege der Inspiration zum Besitz der Schönheit gelangt, vernichten.

Wegen des Autoritäts- und Orakelwesens lieben die Romantiker die vornehme Frauenwelt zum Publicum zu haben; die Frauen bedürfen der Autorität und können die Kritik nicht vertragen. So bilden sie ihre Theecirkel und ihre Damenauditorien, denen sie „dramatische Meisterwerke von Shakspeare, Calderon, Holberg" vorlesen. Das eitle romantische Subject hört sich gern reden, die Theaterwirthschaft der Sturm- und Drangperiode, die Anton Reiser'schen Anfechtungen finden ihren Schauplatz verlegt; es entsteht der concentrirtere Genuß, daß Ein Subject das ganze Stück aufführt, die Damen durch die Fistel, Falstaff im Baß, die ersten Liebhaber im Tenor, Shylock mäßig im Dialekt, den Juden Tubal

ganz wie einen Bundjuden u. s. w. wiedergiebt und zwar gänzlich abgesehen sowohl vom Nutzen des Honorars, als vom Geschmack der verderbten Zeit, lediglich zum Kunstgenuß einer bevorzugten Elite der Gesellschaft, vornehmlich von Damen. Diese Vorlesungen exerciren alle Romantiker von Ruf und Talent mit mehr oder minderem Glück, vom einförmig rhetorischen bis zum feinsten mimischen Effect, welchen namentlich Tieck in einem bewundernswürdigen Maße zu erreichen versteht. Tiecks Vorlesungen sind sogar für die Darstellung mancher Rollen von Schauspielern benutzt, ja gänzlich copirt worden. Sie verdienen ihren Ruf und beweisen sein eminentes Talent, die dramatischen Charaktere lebendig aufzufassen und anschaulich auszudrücken. Immermann, welcher gleichfalls ein berühmter Vorleser war, vertrat das rhetorische Genre. Daß indessen auch die beste mimische Vorlesung nur Caricatur der Aufführung sein kann, liegt in der Sache, so sehr dies auch mit dem Gedanken dieser Bemühungen, das Schauspiel von allem störenden Außenwerk, Costume, Coulissen und Action zu reinigen und dadurch die Poesie und ihren Genuß zu concentriren, streitet. Das Anpreisen des Alt-Shakspeare'schen Brettergerüstes hat denselben angeblich poetischen Grund; und das unaufhörliche Reden vom Theater, welches man in der romantischen Gesellschaft, wie sie der Phantasus auch hierin vorbildet, bemerkt, gründet sich theils auf dieses Verhältniß, theils auf den melancholischen Glauben an die Verkümmerung des gegenwärtigen Geistes

auch in der Schauspielkunst. Dies Gerede, wie denn überhaupt die großstädtische Theatermäkelei, ist die Selbstgenügsamkeit des Alles besserwissenden, ganz besonders genialen Subjects, worin die Romantik nur dadurch excellirt, daß sie ein für allemal mit Einem Strich die ganze Gegenwart und das ausgebildete Theaterwesen überhaupt negirt, und so auf das höchst pikante Thema geführt wird, wie denn nun hier die wahre Unmittelbarkeit, der verloren gegangene richtige Zustand wiederherzustellen sein möchte.

Der Wiederherstellung der Poesie im Theaterwesen entspricht die Wiederherstellung der Religion im Leben, welche, um alle mögliche Anonymität, Wunderbarkeit, Abergläubigkeit und Mittelaltrigkeit, alle mögliche Unmittelbarkeit barbarischer Idolatrie in sich zu begreifen, als Neigung zum Katholicismus und als Anerkennung seiner Tiefe, vornehmlich im Vergleich zu der Aufklärung, die Gesellschaft der Romantiker durchzieht. Dazu behandeln sie den Katholicismus als ästhetische Religion, d. h. sie machen sich ihn zurecht, wie sie ihn haben wollen; und diejenigen von ihnen, die wirklich übertreten, begeben sich damit keineswegs ihrer Willkür, sie werden nicht katholisch, um sich nun einem Gesetz zu unterwerfen, sondern vielmehr darum, weil diese Objectivität eine bereits vergangene und nicht mehr wirkliche ist, die ihnen darum nun vollends gar nichts mehr zumuthet, im Gegentheil, augenscheinlich die Kraft verloren hat, das Subject in sich hineinzureißen, und

seiner Phantasie, seinen ästhetischen Grillen und willkürlichen Combinationen freien Spielraum lassen muß. Nicht an die wirkliche Gewalt des jetzt mächtigen Geistes, sondern an die fingirte und vorgebliche Herrschaft des jetzt bereits ohnmächtigen Geistes geben diese feinen, nur auf das freie Spiel ihres genialen Ich bedachten, nach aparter und ganz besonders pikanter Speise lüsternen Subjecte sich hin. — Tritt der Romantiker nicht wirklich über, und begnügt er sich mit seiner Hinneigung zum Katholicismus, so findet er es wenigstens pikant, eine Katholikin zu heirathen, auch eine getaufte Jüdin hat diesen Reiz „der fernstehenden Gedanken“ und des „geheimnißvollen Innern,“ also der Poesie; am allerpikantesten aber ist eine zum Katholicismus übergetretene Jüdin. In diesen Formen verkörpert sich dem Romantiker das Irrationale, das Geheimnißvolle, wozu man keine Analogie hat. „Wie mag es in einer solchen Seele aussehen?“ Wir enthalten uns der Citate zu diesem Phänomen; das Publicum erinnert sich ihrer von selbst.

An den Uebertritt und die Neigung der Romantiker zum Katholicismus schließen wir das unfreie Verhältniß derselben zu Italien an. Sie verehren es unbedingt als das Land der Kunst und der Genialität, so sehr es auch in beiden seit der Reformation zurückgekommen ist. Nachdem Göthe Italien so verherrlicht, giebt es eine Art Adel, dagewesen zu sein; die classischen Erinnerungen, die katholischen Existenzen und das ganze ausgebreitete Ruinenthum aller Zeiten, oft auch, wie vor

Kurzem noch bei den Tempeln zu Pästum, ein ernstlich siegreicher Naturwuchs, der über den schönen Trümmern verdeckend zusammenging, — alle diese Unmittelbarkeiten, die wir schon bei Friedrich Schlegel kennen gelernt, spielen hier ineinander, und es wird nun erwartet, daß man Italien unbedingt lobt. Den kahlen Apennin, die öden Vulcane, die verbrannten und verstaubten Fluren, den Schmutz und die Verkommenheit, unter dem in Rocca di Papa die schönsten Menschen als Troglodyten hausen, die geistige Verwahrlosung unter den Heerden unwissender und widerwärtiger Pfaffen, die Pfaffenerziehung und das Pfaffenregiment, die Fremdherrschaft im Weltlichen und Geistlichen, — also den gänzlichen Selbstverlust dieses unglücklichen Landes, — das Alles zu erwähnen, ist verboten, es zu empfinden, nicht genial. Es wird erwartet, daß man Alles lobt, nicht nur das Klima, nicht nur den Segen Toscana's, den Reichthum der Lombardei, die Schönheit Neapels, die Luft und die Früchte Siciliens, den ewig heitern Himmel des „meerumflossenen" Landes, nicht nur die Reste einer ausgestorbenen Kunst und Herrlichkeit, zu der das Genie auch der jetzt Lebenden vielleicht noch einmal wieder sich erheben werde; auch die Indolenz soll man naiv, auch die Verwüstung interessant nennen, und wehe dem, der die Pommedamoursaucen sammt den Nudelbergen nicht vortrefflich findet; er ist unpoetisch, seine Genialität ist für immer gerichtet. Man erlebt es, daß romantische Frauenzimmer, die besonders fanatisch fürs Geniale sind, nach solchen Ketzereien

einem für immer den Rücken kehren und jedes Wort bedauern, das sie in der Hoffnung auf eine romantische Uebereinstimmung an einen Unwürdigen verschwendet. Ueber alle andern Länder in der Welt, Deutschland nicht ausgenommen, kann Jeder denken und urtheilen, was er will und mag, keine Seele weint darum; wer aber Italien antastet, der versündigt sich, dem wird sein Tadel ins Gewissen geschoben. Zu dieser Verrücktheit hat sich in allem Ernst die romantische Clerisei fortreißen lassen; und es war auch hier die wohlfeile Genialität einer eingelernten überlästigen Kunst- und Naturleier, die zu beschränkt ist, um den Geist Italiens zu sehen, und dafür fortdauernd sein hohles Schneckenhaus auftischt, um sich mit ihrem Bettelstolz auf die Knechtschaft der stabilen Tradition ins Licht zu setzen.

Wir haben jetzt alle Hauptstücke der genialen Tradition und Confession berührt. Wer das Glück hatte — und wer hätte es nicht gehabt? — Zöglinge und Mitglieder der Genialitätsaristokratie kennen zu lernen, wird sich leicht darauf besinnen, daß ihm alle jene Pointen, die wir verriethen, vorgekommen sind; denn sie sind tragbar, wie eine homöopathische Apotheke, und kein ächter Romantiker läßt die Gelegenheit ungenutzt, wo er sie hervorziehen, und eine nach der andern daraus mittheilen kann. Oeffnen sie aber den Schnappsack ihrer Aberweisheit, so sind sie bald fertig; eine Tasse Thee reicht hin, den ganzen Katechismus dabei aufzusagen. Von jetzt an indessen werden die Romantiker wieder abnehmen, und

es wird in Zukunft nicht Jedem vergönnt sein, die seltenen Vögel kennen zu lernen; denn ihr Räthsel ist gelöst und die Sphinx der Genialität stürzt sich herab von ihrem Felsen. Wir fügen daher hier den ganzen Katechismus als kurzes Signalement bei, damit ihn Jeder, dem daran liegt, zur Recognoscirung etwaniger noch versprengt umherirrender Romantiker bei sich führen kann:

Romantischer Katechismus.

Ein ächter Romantiker glaubt:

1) An den genialen Göthe, an die unbedingte Vollkommenheit Shakspeare's, an die Tiefe Dante's und an Calderon den Spanier, auch an einige Griechen. Diese sind „Dichter," Schiller und Körner dagegen sind „Nichtdichter."

2) Diese Bestimmung bleibt mysteriös, und es wird allemal aus einem ganz besondern Heiligthum heraus ohne alle nähere Erörterung erklärt „Dichter oder Nichtdichter." Shakspeare, Dante, Calderon, Göthe, Hans Sachs, Friedrich Schlegel, Holberg, Heinrich von Kleist, Manzoni sind Dichter; Voltaire dagegen, Schiller, Körner, Walter Scott und Wieland mögen sonst hübsche Leute sein, aber „es fehlt ihnen das Eine, Dichter sind sie nicht." Warum, das weiß man nicht.

3) Der Romantiker glaubt ferner an das Mittelalter, an den Katholicismus, an die mittelaltrige Kunst und an die Vor-Raphaelsche Malerei.

4) An die Poesie des Aberglaubens, an die

Volkspoesie im Gegensatz gegen die Kunstpoesie, an Volkslieder und Volksbücher, nach der Melodie: „das Beste wird durch Worte nicht deutlich!"

5) An den Stil A. W. Schlegel's und an Tieck's Welthumor im Kater.

6) Er sehnt sich nach Italien, und verachtet Jeden als geistlos, der es nicht lobt.

7) Er erzieht seine Kinder nach der Wunder- und Mährchenschrulle.

8) Die Narrenfeste, Volksspiele, die alte Reisepoesie gehören zu seinen frommen Wünschen.

9) Sein drittes Wort ist tief und mystisch.

10) Er haßt die Aufklärung und die Franzosen, verachtet Nicolai und Kotzebue, und hält nichts auf Friedrich den Großen und Thomasius. Die Wörter Nutzen und Geschmack in den Mund zu nehmen ist trivial.

11) Er verachtet die Park- und Gartenkunst und liebt den Naturwuchs der „Waldeinsamkeit."

12) Er glaubt an den Weltuntergang, und zwar ist derselbe bereits eingetreten in der dramatischen Poesie, seit Shakspeare und Holberg todt sind; im Theaterwesen mit dem Alt-Shakspeare'schen Brettergerüst, in der Schauspielkunst mit Fleck und Eckhof. Er glaubt endlich auch in keiner andern Sphäre an den freiheitzeugenden Geist, wohl aber an den Teufel und an Spuck.

---

8. Friedrich von Gentz und die politische Consequenz der Romantik.

1764 — 1839.

Der romantische Katechismus mit seinem ausschließlich ästhetischen Inhalt mußte uns die politischen Gefahren, ja selbst die Lebendigkeit und Energie, die dem romantischen Princip inwohnen, größten Theils verwischen. Diese ästhetischen Paradoxieen, selbst der Götzendienst mit dem Genie und der Unglaube an die unvergängliche Zeugungskraft des menschlichen Geistes, erschienen uns mehr als harmlose Absurditäten. Wir erkannten sie wohl für einen Abfall von der Freiheit, für geistlose und geisttödtende Ueberlieferung; aber was war es mehr, als eine Privatsache, die nur hin und wieder einzelne Individuen mit jenem System beschränkter Süffisance unterjochte, das Gemeinwesen aber anzugreifen weder aufgelegt noch geeignet schien? — Denken wir indeß an Friedrich Schlegel zurück und an so manches, was schon gelegentlich mit den Gorgonenblicken einer unseligen Zeitgenossenschaft durchschimmerte; so werden wir freilich auch in dem ästhetischen Katholicismus der genialen Aristokratie den gefährlichen Gegner der Geistesfreiheit nicht verkennen und uns keinen Augenblick verhehlen, wie bedenklich die Romantik in der Praxis der Politik sich ausnehmen würde; allein unmittelbar nach unserer Darlegung der genialen Tradition und ihrer ästhetischen

Pointen könnte man es zweifelhaft finden, ob wir überhaupt ein Recht hätten, andere, als die bisherigen, harmlosen Consequenzen aus der romantischen Doctrin abzuleiten. Diese Ableitung hat die Geschichte in einer europäischen Ausdehnung vorgenommen. Wir gehn ihr nur nach und befinden uns mit einem Schritte bei dem Punkt, wo sich die Friedrich Schlegel'sche Theorie in die Praxis des Charakters und ins öffentliche Leben übersetzt, und wo die Ausflüsse dieses Princips in der Wirksamkeit bedeutender Politiker zum Vorschein kommt. Friedrich Schlegels eigne Stellung zu dem Wiener Cabinet war die unmittelbarste Herübernahme dieser Doctrin in die Politik. Nächst ihm einer der vornehmsten romantischen Praktiker ist Friedrich von Gentz, ein Name, auf den die öffentliche Aufmerksamkeit noch einmal hingewendet werden möge, um an ihm, und nicht nur an ihm, sondern an seinem Geist und an Allem, was darin sich befängt und aufthut, das Urtheil der Nachwelt sich vollziehen zu lassen. Wir erinnern hier an die ausführlichere Charakteristik von Gentz, welche 1839 in den Hallischen Jahrbüchern erschien, und an einen in gleichem Sinne geschriebenen Aufsatz der lit. Unterh.-Blätter vom Januar 1840. Beide Darstellungen haben zur richtigen Würdigung dieses Charakters mit sichtbarem Erfolge gewirkt. Gentz Lebensansicht und Lebenspraxis indessen, welche dort nur als Ausfluß subjectiver Disposition und individueller Richtung gefaßt wurden, sind hier in ihrem principiellen Zusammenhange

mit der gemeinsamen Basis des romantischen Geistes nachzuweisen, und erst dadurch das Urtheil über das Gentzische System und seine praktische Bedeutung geschichtlich abzuschließen.

Friedrich von Gentz, theoretisch zwar ohne eigentlichen Zusammenhang mit der Quelle der Romantik, vielmehr, soweit er überhaupt philosophisch angeregt war, der Kantischen Schule angehörend, stellt dennoch, wie kaum ein anderer seiner bedeutenderen Zeitgenossen, die Consequenzen dieses Systems praktisch, als Charakter, nach der Seite des Lebens und Handelns dar, — das nothwendige Seitenstück, die letzte Ergänzung zu Friedrich Schlegel, mit dem er auch weiterhin in nahe sich berührende Thätigkeit zusammentraf, der incarnirte Esprit der Lucinde, die handgreifliche Personification der ironischen Genialität, deren Begriff — nun hinlänglich zu Tage gelegt — ein für allemal den Schlüssel zu den geheimsten Herzenskammern dieses Mannes giebt, einer Figur, die man der klaren Erkenntniß so eifrig zu entziehn sucht, um mit ihm die eignen aus gleicher Wurzel entspringenden Tendenzen dem Gericht der öffentlichen Meinung nicht preiszugeben.

Gentz schreibt an Rahel im April 1814: „Ich mußte Ihnen die Gestalt zeigen, welche meine Weltverachtung und mein Egoismus jetzt angenommen haben. Ich beschäftige mich, sobald ich nur die Feder wegwerfen darf, mit nichts, als mit der Einrichtung meiner Stuben, und studire ohne Unterlaß, wie ich mir

nur immer mehr Geld zu Meubles, Parfums und jedem Raffinement des sogenannten Luxus verschaffen kann. Mein Appetit zum Essen ist leider dahin; in diesem Zweige treibe ich bloß noch das Frühstück mit einigem Interesse."

Wir erinnern uns dieser Doctrin aus Friedrich Schlegel; hier finden wir sie in der Anwendung als Lebenspraxis. Das ironische Ich giebt im Leben den Egoismus. Wie das ironische Ich nur sich denkt, so will das egoistische nur sich, und nicht sich als das Wahre, als den freien Menschen, sondern sich in dem ganzen Naturwuchs seiner Unmittelbarkeit, wie es ißt und trinkt; macht also seine Existenz, die äußerlichen Vortheile und das sinnliche Behagen zum Zweck und Maßstab seines Handelns. Und die Befriedigung, welche Schlegel und die übrigen Ironiker theoretisch und ästhetisch in der eitlen Selbstbeschauung erstrebten, schlägt hier in das Raffinement der sinnlichen Genußsucht um. Dort keine Wahrheit, hier kein sittlicher Zweck, daher, wie dort „die rastlose Sehnsucht in der Ruhe", so hier mitten im Genuß und Behagen das „unablässige Studiren" auf neue Mittel und Gegenstände des Genusses. Dies giebt den Zustand der Blasirtheit, das Selbstgefühl der Hohlheit, das Mißbehagen an sich selbst, welches Gentz mit derselben Offenherzigkeit und Frechheit, wie Friedrich Schlegel in der Lucinde seine wüste Doctrin, ausspricht. Man traut seinen Augen nicht, man erstaunt vor der Confe-

quenz des Widersinns und vor der extremen Gründlichkeit, womit alle uns wohlbekannten Pointen der tollgewordenen Genialitätsunmittelbarkeit praktisch ausgebeutet und als Thatsachen der Gewohnheit und des Lebens zu Papier gebracht werden. Gentz' Briefe an Rahel, Januar 1831: „Lectüre und Studium bieten mir keine Ressource mehr dar; theils halten mich die currenten Geschäfte, die einen großen Theil meiner Zeit anfüllen, so wenig ich auch Freude daran finde, davon ab; theils halte ich es nicht mehr der Mühe werth, etwas Positives zu lernen, da es nichts Festes mehr giebt und ich rings um mich her nichts mehr erblicke, als, wie Werther sagt, ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer. Speculative Meditationen aber und selbst die beste Poesie ziehen mich bloß in melancholische Grillen, und würden mich zuletzt um das Bischen Verstand bringen, das mir in meinem großen Bankerott noch geblieben ist."

Sodann läßt er sich noch näher herbei und ruft aus: „Was ist doch das Leben für ein abgeschmacktes Ding! Ich bin durch nichts entzückt, vielmehr kalt, blasirt, höhnisch, von der Narrheit fast aller Andern und meiner eigenen — nicht Weisheit — aber Hellsichtigkeit, mehr als es erlaubt ist, durchdrungen, und innerlich quasi teuflisch erfreut, daß die sogenannten großen Sachen zuletzt solch ein lächerliches Ende nehmen."

„Das Vergangene kommt mir vor, als wenn

es mir nicht gehört hätte, und vor der Zukunft habe ich ein wahres Grauen, hauptsächlich weil sie an den Tod grenzt, womit ich mich, wie Sie wissen, nie gern beschäftige."

„Ich glaube, die Menschen und Dinge nie so klar gesehen zu haben, als jetzt. Und doch ist Alles leer, matt, abgespannt um mich her und in mir."

„Glauben Sie mir, ich bin höllisch blasirt, habe so viel von der Welt gesehen und genossen, daß man mit Illusionen und Schaugepränge nichts mehr bei mir ausrichtet."

„Kein Mensch auf Erden weiß von der Zeitgeschichte, was ich davon weiß. Es ist nur Schade, daß es für die Mit- und Nachwelt alles verloren ist, denn zum Sprechen bin ich zu verschlossen, zu diplomatisch, zu faul, zu blasirt und zu boshaft; zum Schreiben fehlt es mir an Zeit, Muth und besonders Jugend. Ich bin unendlich alt und schlecht geworden."

Er nennt sich gegen Rahel „eine in verderbter Hülle unschuldig gebliebene Seele", wo denn zur Unschuld eben weiter nichts gehört, als zu wissen, daß es mit aller Sünde gegen die Sittlichkeit, das Gesetz und die Gesellschaft nichts ist. Die geniale Unsittlichkeit überläßt die Moral den Philistern. Das bei Jacobi vornehm sich spreizende Nichtwissen des Wahren wird zum Nichtwollen desselben. Die Genialität, die hiemit allen Widerstand des innerlichen Gewissens sich wegräumt, kann nun auch den Widerstand

des objectiven Gewissens, der Sitte, des Gesetzes, der öffentlichen Meinung nicht anerkennen, und das ist die Frechheit der vornehmen Liederlichkeit und die eitle Schaustellung der Unverschämtheit und Blasirtheit, welche es zur praktischen Zerstörung aller ethischen Grundlagen des öffentlichen Lebens, der Treue, der Gesetze, ja des ganzen Freiheitsbegriffes selbst gebracht hat. Gentz und seines Gleichen gilt jeder Anhänger einer objectivgültigen, freiconstituirten ethischen Welt für einen Verbrecher gegen die allein wahre souveräne Willkür des hohlen Individuums.

Alles ist eitel! ruft das blasirte Subject, und doch will es die Eitelkeit seiner eigenen Interessen nicht zugeben, eben so, wie der theoretischen Ironie nach Vernichtung der ganzen Welt immer ihr eigenes Ich übrig bleibt. Wir haben den Welthumor Jean Paul's kennen gelernt, für den es keine Vergangenheit und keine Zukunft giebt. Hier finden wir die praktische Weltverachtung, die ausdrücklich bekennt, daß für sie nur das Jetzt existire, daß sie „an der Vergangenheit keinen Theil, vor der Zukunft aber ein wahres Grauen habe.“ Die Geschichte und was der geniale Weltverächter rings um sich sieht, erscheint ihm als „ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer.“ Nur das negative, das zerstörende Princip der Welt wird ihm klar; er glaubt nicht an den Geist als das einzig Positive, nicht an die Idee, die Alles durchdringt und selbst in die Verrücktheit eine solche Consequenz, wie hier,

hineinbringt. Das Positive ist für ihn nur der empirische Zustand, die Gegenwart, der Moment und seine zufälligen Bedingungen. Wo dieses Positive wankt, wankt seine Zuversicht; mit dem Tode hört Alles auf, und nichts ist ihm daher unbequemer, als der Gedanke an die letzte Stunde. Denn was ihn überlebt, interessirt ihn nicht; die „großen Sachen enden lächerlich."

Der praktische Romantiker zieht die letzten Consequenzen des ironischen Princips oder vielmehr stellt sie unmittelbar dar. Die Andern, obgleich sie wissen, daß bei allem Denken und Dichten nichts herauskommt, können es doch, aus theoretischem Interesse oder poetischem Triebe, nicht lassen, zu philosophiren und zu dichten und den ironischen Proceß in dialektischer oder ästhetischer Form zu exerciren. Hier dagegen kommt zu der Erkenntniß, daß es mit der Welt der Freiheit und Wahrheit nichts sei, noch die Resignation auf die formelle Bemühung um die Wahrheit, welche ebenfalls gleich nichts ist. Kunst und Philosophie verderben dem ironischen Praktiker nur den Humor und bringen ihn um „das Bischen Verstand, das er aus dem großen Bankerotte gerettet hat." Den zu verlieren wäre aber die größte Calamität: steht man in dieser Abwendung von aller Wahrheit, Idealität und Freiheit auf gleicher Linie mit Mephisto, dem Geiste, der nur verneint, ja spricht man es selbst aus, daß man kalt, blasirt, höhnisch, teuflisch schadenfroh sei, so will man doch kein **dummer** Teufel sein, und sich um den Witz nicht bringen lassen, der

da, wo es sich um äußerliche Vortheile handelt, ein so geschickter Steuermann ist. — Daß Gentz nicht anders, als zur Kunst und Poesie, auch zur Religion sich wird verhalten haben, kann man ohne Weiteres annehmen, ja bei seiner Stellung zum Ideal mußte sie ihm etwas Gleichgiltiges sein, und daß er eine Confession gegen die andere würde vertauscht haben, wenn es die Umstände erfordert hätten, versteht sich von selbst. Zum Ueberfluß spricht sich der Verfasser „der europäischen Pentarchie“ mit einem ausdrücklichen Zeugniß dahin aus, „Gentz sei die Religion nur eine Sache der Politik gewesen.“ „Für nichts erglühen,“ „kalt und blasirt“ sein, die „großen Sachen und die ganze Geschichte“ lächerlich und zwecklos finden, heißt ohnehin nicht anders, als gar keine Religion haben. In diesem Sinne hat neuerdings ein Blasirter von der neuesten Form den Eifer der jüngeren Philosophen für die ganze und volle Wahrheit, welches allerdings die Ehre unsers gegenwärtigen Ursprungs ist, eine „fanatische Art,“ genannt. Dem Blasirten ist nichts unbequemer als fremde Begeisterung für die „großen Sachen.“ Diese Religion ist für ihn ein Unsinn und doch eine Existenz.

Gentz, der nicht an den Geist und seine Geschichte glaubte, der Materialist, der Positivist und Epikuräer konnte auch an die Literatur nicht glauben und kein Interesse haben, für sie und die Bildung des Volkes zu wirken. Er ist deshalb auch nur Gelegenheitsschriftsteller, ergreift die Feder nur eines praktischen Zweckes wegen

und um einen unmittelbaren Erfolg zu erreichen. Er führt sie nur im Dienste des Augenblicks, und ist dieser vorüber, nimmt er weiter keinen Antheil mehr an seinen Productionen. Zu seinen vorzüglichsten Schriften gehören „die Fragmente aus der neuesten Geschichte des politischen Gleichgewichts in Europ" (Petersburg, 1806), ein mit Nachdruck und Schwung geschriebener Aufruf an die Zeitgenossen, aus schmählicher und kleinmüthiger Versunkenheit sich aufzuraffen, und für Ehre, Freiheit, Recht und Nationalunabhängigkeit die Waffen zu erheben. Und wie läßt er später im Jahr 1830 gegen Rahel darüber sich aus! „Ich habe ganz vergessen, schreibt er, daß ich auch einmal ein Schriftsteller war, und seit zwanzig Jahren keine Zeile, die von mir gedruckt worden ist, angesehen. Neulich aber las mir Jemand, der sehr gut vorliest, die Vorrede eines gewissen Buches, „Ueber das politische Gleichgewicht", vor, und da war ich ganz erstaunt, daß ich jemals so gut hatte schreiben können. Lesen Sie einmal, Spaßes halber, diese Vorrede, und sagen Sie selbst, ob das ein Stil war. Schlegel hat nur einzelne Seiten geschrieben, die sich in Hinsicht auf den Stil damit messen können."

Sie soll „spaßeshalber" das Buch ansehen und sagen, „ob das ein Stil war." Er selbst wundert sich, daß er je so gut geschrieben, und redet von der Schrift, wie von einer ganz fremden („ein gewisses Buch"), die ihm durch einen guten Vorleser zufällig in Erinnerung gebracht wurde. Hatte sie doch nun ihren Zweck erfüllt,

diese gut stilisirte Schrift, und war es nicht genug, wenn nur Andere die Religion hatten, an jene Wahrheit zu glauben und für einen Glauben zu sterben, den er bloß erlogen und bloß als Mittel zum Zweck gebraucht hatte? Die Verruchten! — Doch kehren wir zu dem Stil zurück! Also es ist der Stil, der dem blasirten, dem von aller Wahrheit abgefallenen hohlen Subject immer noch gilt. Sehr begreiflich; denn konnte er sich nur wichtig machen durch die künstlich und perfid genährte gute Regung der Begeisterung für „die sogenannten großen Sachen,“ so hatte er ja das wahre Mittel, den Stil, in der Hand. Der Stil, dieses Caput mortuum, diese abstracte Form der bewegenden Macht, nicht die Begeisterung selbst, ist es also, was den grauen Mephisto jetzt noch interessirt; ihm mußte er ja so viel verdanken; denn wodurch, als durch die Kunst der Darstellung war er so weit gekommen? — freilich so weit! — weil er den Geist der Freiheit und seinen bewegenden Inhalt nicht glaubt, nicht sieht und diabolisch verläugnet, den Stil aber von seiner Wurzel losreißt und eben so, wie sich selbst, hohl und leer als blasirtes Gespenst dem historischen Aufschwung und dem Ideal des bewegten Busens gegenüberstellt. Das ist der Fluch der Lüge, daß auch ihre eigene Ehre zur Schmach sich herumwendet!

Als der Krieg, den er in jener Schrift mit scheinbar begeisterter Rede heraufzubeschwören sucht, nun eingetreten und einer glücklichen Lösung nahe ist, hat er

keinen andern Gesichtspunkt, als daß die Sache nun ihr „dramatisches Interesse," d. h. den wollüstigen, krankhaften Reiz der Spannung für ihn verlöre.

Gentz' Briefe an Rahel, Nov. 1813. „Was die große Sache (den Krieg) betrifft, so verliert auch diese, eben weil es nun so gut geht, viel von ihrem dramatischen Interesse. Das Gemisch von Angst und Hoffnung hört auf, die Zukunft wird der Gegenstand regelmäßiger Calcüle, der Hauptknoten ist gelöst, und es ist jetzt bloß von Mehr oder Weniger, Früher oder Später, die Rede." Er ist wieder bei der Blasirtheit angekommen, und selbst das Interesse „der Angst und Hoffnung," der unmittelbaren Betheiligung seiner persönlichen Beziehungen (ein anderes hatte er ohnehin nie gehabt, denn jenes Drama, dem er hinter den Kanonen zusah, und der es spielte, der bewegte Weltgeist und sein innerster Kern, was ging der ihn an?), jenes persönliche Interesse ist nun auch wieder dahin, nicht einmal der Reiz des ängstlich wartenden egoistisch betheiligten Zuschauers bleibt ihm übrig, sein Loos ist gezogen, was nun weiter wird, ist einerlei.

Um die romantische Praxis des raffinirten Kitzels (der für nichts erglühenden und nie bei der wahren Sache betheiligten Subjecte) nach allen Seiten hin auszufüllen, taucht endlich auch noch in den Briefen an Rahel das aus der Lucinde bekannte Raffinement des Rollenwechsels zwischen Mann und Weib auf, wie denn dieser Briefwechsel überhaupt als eine interessante Sammlung roman-

tischer Genialitäten bis zu den paradoxesten Ausdrücken, wie „schöner Ekel“ u. s. w., zu betrachten ist.

Gentz schreibt an Rahel:

„Es ist eigentlich ein unendlicher Mißgriff gewesen, daß wir nicht zur Liebe gegen einander — ich meine zur ordentlichen vollständigen — gelangt sind. Es wäre zwischen uns ein Verhältniß ausgebrochen, dessengleichen die Welt vielleicht nicht viele gehabt. Es war doch hauptsächlich Ihre Schuld; Sie standen höher, sahen freier und weiter als ich. Sie mußten, in Rücksicht auf meine in verderbter Hülle unschuldig gebliebene Seele alle gemeine Scheu bei Seite setzen, und mir sogar Gewalt anthun, um mich ungeheuer glücklich zu machen.“ — „Wissen Sie, Liebe, warum unser Verhältniß so groß und so vollkommen geworden ist? Indeß will ich es Ihnen sagen. Sie sind ein unendlich producirendes, ich bin ein unendlich empfangendes Wesen; Sie sind ein großer Mann, ich bin das erste aller Weiber, die je gelebt haben.“

Bei aller Lüge der Paradorieenjagd ist auch daran etwas Wahres. Man kennt seine ungeheure Angst vor Allem was Messer, Degen und Schießgewehr heißt, er zittert Jahre lang vor dem Schicksal Kotzebue's; es mußte ihm eine fürchterliche Erscheinung sein, daß mitten im Frieden der Ernst des Fanatismus zu solchen meuchelmörderischen Excessen und nun gerade gegen das lumpige Bewußtsein, welches nur „spaßeshalber“ und aus Egoismus Bülletins stilisirte, sich bewaffnete. Die Todesfurcht,

welche ihm ohnehin schon geläufig war, noch gesteigert durch den Kitzel dieses Gedankens, war ein zu starker Reiz, es war ihm außer dem Spaß, daß nun alle übrigen hinter den Kanonen und er ganz allein oder doch ganz vorzüglich vor den Riß stehen sollte, was von seinem Gesichtspunkt aus den umgekehrten Freiheitskrieg gab, wo er dem Drama so gemächlich zugesehn, die Andern aber im Feuer gestanden hatten. Gentz hat in dieser Periode seines Lebens keine Gelegenheit versäumt, sich weibisch und verächtlich zu zeigen, und was er an seine Genialitätsgenossin nur aus pikanter Frechheit schreibt, das hat allerdings für uns noch diese andere Seite. Die ganze Erscheinung der raffinirten weibischen Weichlichkeit, der vollendete niedrige Egoismus, die geniale Unverschämtheit, womit er aller Wahrheit, Sitte und Ehre ins Gesicht schlägt, ist in Gentz zu einer welthistorischen Bedeutung gelangt; wir dürfen es jetzt aussprechen und sein hohles Gespenst als eine warnende Tonne über den Sandbänken vor Anker legen, die das Schiff der politischen Freiheit in ihren Schlamm zu versenken drohen.

Gentz wurde geboren im Jahre 1764, einer Zeit, die für die junge Saat der Romantik so fruchtbar und darum für die Freiheit so bedeutungs-, um nicht zu sagen so verhängnißvoll war. Als er in Berlin seine praktische Laufbahn eröffnete, war diese Residenz, wie gegenwärtig der Mittelpunkt der romantischen Tradition und Politik, so damals der Hauptsitz jenes raffinirten, aristokratischen

Epikuräismus, dessen Charakter so wie Gentz' tiefe Betheiligung bei seinen Orgien der Aufsatz eines Zeitgenossen in den Hallischen Jahrbüchern für 1839 unter der Aufschrift: Gentz und das Princip der Genußsucht, vortrefflich schildert. Berlin und der Norden von Deutschland ist aber nicht der geeignete Boden für diesen Geist und seine Praxis. Allerdings ist der Norden das Vaterland der entschiedensten Romantiker, des Werners, Hamanns, Schlegels, Tiecks und Gentz, hier wo der rationelle Geist vorherrscht, erweckt der Widerspruch den romantischen; aber auf die Dauer und in ihrem Extrem kann die Doctrin, in ihrer ganzen Energie kann die Praxis dieser Richtung hier nicht gedeihn. Die Bildung und die Geistesfreiheit stößt eine entschiedene Rückkehr zur Sklaverei der Sinnlichkeit in Religion und Leben, und zur Willkür in Wissenschaft und Politik von sich; wir sehen daher wiederholt die Repräsentanten dieses Abfalls auswandern, und sich in der Hauptstadt des katholischen Südens festsetzen, um hier den trägen Geist einer vergangenen Periode, der von sich aus die freien Principien nicht bekämpfen kann, weil er sie nicht kennt, zu neuem Leben anzufachen. Geist und Bildung sind ihnen nur als „Stil" und „dialektisches Kampfmittel" wichtig, die Reaction Princip.

Der katholische Süden hat seinen Gegensatz gegen die neuste Geschichte nie aufgegeben; er stützt sich auf die zurückgebliebenen Völker, und die Völker sind zurückgeblieben, weil sie sich der Geschichte widersetzten. Diesen Cirkel finden die Romantiker vor. Das Factum machen sie zur

Grundlage ihrer Angriffe. Die geistige Freiheit, die wir im ersten und zweiten Buche dargestellt, die politische, die zum Theil in den Institutionen des übrigen Deutschlands liegt, ist eine Entwickelung, die angegriffen und als Abfall von dem ursprünglichen wahren Zustande des rohen geistlichen und weltlichen Reiches angesehn wird. Die Geschichte der Zurückgebliebenen ist zuerst der Widerstand gegen die neue Zeit. Jetzt wird sie bewußte Bewegung gegen die Vorzeit zurück in der Form der Reaction, welche die freien Verfassungen, die Presse, die Poesie und die Principien unsers Jahrhunderts zerstört.

Die Romantiker, welche die Reaction beweisen und mit den Waffen des Geistes in die Gemüther pflanzen, führen die rohe Vorzeit an, und überlisten und überschleichen selbst die Bildung mit ihrer genialen Sophistik. Hatte im siebenjährigen Kriege durch Preußen die Aufklärung und die Geistesfreiheit gesiegt; so schien es, als hätte im Freiheitskriege die Romantik und nur die Romantik gesiegt, und die geistreichen Schriftsteller von der romantischen Doctrin überredeten die Diplomaten und Machthaber sehr bald, daß man mit diesem Geiste getrost aller Unbequemlichkeit der politischen Freiheit sich entschlagen könnte.

Die Gefahr für die Völker, nach den Principien der Reaction ihr Leben einzurichten, ist aber ganz dieselbe, wie für die Einzelnen, ja, eine größere, weil eine unausweichliche. Während Gentz der Probe seiner Hohlheit ausweichen oder durch den Tod der Nemesis entgehn

konnte, muß ein Volk kämpfen und durch alle Jahrhunderte die Folgen seiner Niederlagen büßen. Selbst die Reiche, deren Völker zurück sind, wie die österreichischen, gefährden sich daher durch ein widergeschichtliches Streben, entschlagen sich ihrer Kraft und werden zum willenlosen Material künftiger Entwicklungen. Am gefährlichsten aber ist es dem gebildeten und freieren Volk, in Blasirtheit, Frivolität und Genußsucht die Interessen seines Geistes und seiner Freiheit zu versäumen. (Diese Unnatur der Cultur ist im Nachtheil sogar gegen die ungebildete Natur. Wilde Völker, wie Tscherkessen und Beduinen, entwickeln die Energie einer rohen Natur, gebildete Völker in Sklaverei können nur erschlaffte Barbaren werden, die sich nur so lange aufrecht erhalten, bis die rohe Natur in ihnen verzehrt ist, weshalb sie denn auch die rohe Natur zu erhalten suchen und dem Landleben vor der städtischen Cultur den Vorzug geben.)

So war Preußen, trotz seiner Erfolge im siebenjährigen Kriege, dennoch nicht ungestraft mit Oesterreich in Conflict gerathen, und hatte von dort her, in ähnlichem Verhältniß, wie Griechenland nach den siegreichen Perserkriegen innerlich immer mehr von dem orientalischen Geist unterjocht wurde, so viel verderbliche Elemente in sich aufgenommen, daß nun erst der rechte Krieg und die eigentliche Gefahr begannen. Geistige Faulheit und weichliche Sinnlichkeit drangen immer mehr ein; dieser Einfluß vom feindlichen Süden her ist die innerste Seele der Katastrophe von 1806, welche Preußen aus der

welthistorischen Mächte auf sieben volle Jahre hinweglöschte, die Macht seines freisinnigen Namens aus dem Gedächtniß der Menschen zu entfernen drohte und den Staat seinem Untergang nahe brachte.

Wenn nun auch Oestreich den Streichen des gewaltigen Geistes, den Napoleon durch Europa trug, sich beugen mußte, so beweist dies nur die Unsicherheit seiner zurückgebliebenen Stellung. Wer den neuen Geist zu bekämpfen hat, kämpft schließlich allemal unglücklich. Selbst siegreiche Naturvölker unterliegen zuletzt dem Geist der gebildeteren Besiegten. Oestreichs Sicherheit wäre also schon damals in einem geistig sich selbsttreuen Deutschland zu suchen gewesen, wie es denn auch der deutsche Aufschwung war, dem Napoleon erlag. Oestreich aber glaubte dies vor seinem Falle so wenig daß es vielmehr nichts willkommner hieß, als die principielle Begründung, die seine Reaction seit dem Abfall vom Josephinismus in der Romantik fand, und versäumte es nicht, diese Aftergeburt des nordischen Geistes in sich aufzunehmen, um sein reactionäres Princip in scheinbar wissenschaftlicher und dadurch für die Deutschen berückender Gestalt auftreten zu lassen und die, der Bildung nach, ihm am meisten entgegengesetzten Länder am sichersten in seine Netze zu ziehen. Friedrich Schlegel zog es an sich und bewaffnete seine Feder mit allen Unmittelbarkeitscapricen für die östreichische, die vergangene, die mittelaltrige, die katholische Welt; Gentz trat in seinen Dienst und wurde eins der vorzüglichsten Werkzeuge all der Re-

actionen und Maßregeln, die bis auf den heutigen Tag den glorreichen Vorkämpfer der Freiheit, das jugendliche Preußen, bis auf den Grund aus dem Herzen der freien Deutschen zu vertreiben drohen, der ganzen verhängnißvollen Richtung (von den Karlsbader Beschlüssen an bis zu den geheimen Wiener Conferenzbeschlüssen von 1834 und den jetzigen Verfassungsfragen), einer Richtung, welche der Geistesfreiheit und dem Geiste der Freiheit mißtraut und auf Gentz und Friedrich Schlegel's geistloser Voraussetzung beruht, daß nicht der menschliche Geist das einzige Positive sei, sondern der jedesmalige Zustand, wie er gewachsen ist. Dieser Positivismus hat keine Zukunft. Die morsche Stütze seines geistlosen Daseins, der materielle Glaube an die äußern Existenzen und an die Fähigkeit des status quo, dem bewegten Geiste der Menschheit ewig zu genügen, bricht unter ihm zusammen, wie der Leib im Tode. Adam von Müller, Jarcke und Hurter fanden später ebenfalls den Weg nach Wien; Görres, der politische Urromantiker, und die Schriftsteller der historisch politischen Blätter in München setzten die Doctrin auf publicistischem Wege mit jesuitischer Frechheit fort. In Preußen selbst hat sich eine Schule romantischer Staats- und Kirchen-Diener gebildet, die weniger durch ihre literarische als durch ihre amtliche Thätigkeit die Reaction durchzuführen sucht. Hiegegen entbrannte neuerdings in der religiösen, philosophischen, politischen Sphäre ein weitverbreiteter Kampf, in welchem die Principien der Freiheit wiederhergestellt und ihre Formen erobert werden sollen.

---

9. Die romantischen Generationen.

Wir geben hier einen Ueberblick des ganzen großen Gebietes der fixen Idee, in dem so viel rennomirte Namen figuriren, um Niemand zu täuschen über die Verwickelungen und Wendungen, die eine erschöpfende Darstellung des romantischen Geistes immer noch vor sich hätte, die aber freilich der Natur des Gegenstandes gemäß immer nur dieselben eintönigen, rein auf die praktische Wirkung berechneten Wendungen zu behandeln hätte. Nur der Freiheitskrieg giebt eine neue Anregung und verbindet den gemüthlichen Aufschwung mit allerlei dunklen Emancipationsideen, regt Verfassungsversuche im Politischen, neue Begeisterung in der Poesie und neuen Eifer für die Lösung der philosophischen Probleme an. Wir haben diesen Erscheinungen eigne Darstellungen gewidmet, auf die wir uns hier beziehn können.

Es ist von Interesse, die Bemerkung zu machen, daß die Romantik, ihre Progonen miteingerechnet, von zwanzig zu zwanzig Jahren mit immer neuen Ansätzen hervortreibt.

1) Die Progonen der Romantik, Jacobi, Hamann, die Stürmer und Dränger, Lenz, Klinger u. s. w., Stolberg, Lavater, Claudius, Maler Müller, Heinse (meine gesamm. Schr. Th. II S. 310) u. s. w. erscheinen mit dem Jahre 1770. Für

Göthe und Schiller ist diese Periode die Grundlage: ihre Verwicklung in sie überwinden sie.

2) Die eigentlichen Romantiker, Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Tieck, Wackenroder, Werner, Steffens, Creuzer, Gentz, Adam Müller, Haller, Johann Friedrich von Mayer, Schubert, Brentano, Arnim, Fouque u. s. w. treten auf seit 1790 oder wurzeln doch in der Bildung dieser Zeit.

3) Die zahlreiche Epigonenschaft, welche die ausgebildete Tradition der Romantik in verschiedenen Richtungen ausbeutet, erscheint auf dem Schauplatze mit dem Jahr 1810, wird durch die Freiheitskriege genährt und angeregt und schiebt sich in die unmittelbare Gegenwart als ein bedeutendes Ferment hinein. Der Bruch, den die Freiheitskriege geben, theilt diesen Ansatz der Romantik, die Epigonen, in zwei charakteristisch geschiedene Hälften, dadurch daß die Freiheitskriege die Thatkraft des Fichtischen Idealismus erwecken und die Einführung der Romantik in die Praxis des Lebens (Turnerei) und des Staats (deutsche Freiheit) veranlassen. Gentz und der moralisch-religiöse Fanatismus bekämpfen sich zuerst als feindliche Extreme, um später durch die pietistisch-aristokratisch-jesuitische Coalition ihre identische Wurzel aufzuzeigen und mit der Einführung der Stolbergischen, Gallitzinischen, Drostischen, Schlegelschen Doctrinen, deren Entstehung wir kennen gelernt haben, in die Praxis des Staatslebens

die alte Romantik und ihre interesselose Schwelgerei zu ergänzen. Die ästhetischen Epigonen, die sich vornehmlich an Göthe anschließen und nach verschiedenem Naturell verschiedene Pointen der Romantik, als Volksthum und deutsches Gemüth, Ritterwesen, Teufelsspuck, Geisterwirthschaft, Mittelalter, Mystik u. s. w. cultiviren, dabei politisch meist harmlos sich verhalten, sind z. B. Körner, Uhland, Justinus Kerner, Heinrich von Kleist, Chamisso, Eichendorff, Schenkendorf, Ernst Moritz Arndt, Immermann, Rückert, Franz Horn, Varnhagen, Amadeus Hoffmann; Politiker und religiöse Praktiker sodann sind Savigny, Görres (der indessen auch noch seine rein-ätherische und ästhetische Seite hat), Jahn, Tholuck, Dräseke, Neander, Hengstenberg, Menzel, Leo, Stahl, Simrok, Florencourt, Wackernagel, Jarke, Phillips u. s. w. bis zur äußersten Namenlosigkeit einer literarischen Betriebsamkeit, der es rein auf den praktischen Effect ihrer Doctrin ankommt und das entschiedene Bewußtsein beiwohnt, daß mit dem Wiederkäuen längst abgestandener Pointen höchstens ein praktischer Zweck, auf alle Fälle kein Ruhm zu erreichen sei. Die Genialitätspointe haben nur die Herren von Ruf und Namen beibehalten, die in ihrem Glauben so stark und in ihrer Confusion so übersichtig sind, daß sie sich für die Väter fremder Kinder halten und ihnen ihre Hamannschen, Stollbergischen, Friedrich-Schlegelschen, ja sogar ihre Hallerschen Züge nicht ansehen.

4) Den neusten Ansatz der Romantik seit 1830

Göthe und Schiller ist diese Periode die Grundlage: ihre Verwicklung in sie überwinden sie.

2) Die eigentlichen Romantiker, Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Tieck, Wackenroder, Werner, Steffens, Creuzer, Gentz, Adam Müller, Haller, Johann Friedrich von Mayer, Schubert, Brentano, Arnim, Fouque u. s. w. treten auf seit 1790 oder wurzeln doch in der Bildung dieser Zeit.

3) Die zahlreiche Epigonenschaft, welche die ausgebildete Tradition der Romantik in verschiedenen Richtungen ausbeutet, erscheint auf dem Schauplatze mit dem Jahr 1810, wird durch die Freiheitskriege genährt und angeregt und schiebt sich in die unmittelbare Gegenwart als ein bedeutendes Ferment hinein. Der Bruch, den die Freiheitskriege geben, theilt diesen Ansatz der Romantik, die Epigonen, in zwei charakteristisch geschiedene Hälften, dadurch daß die Freiheitskriege die Thatkraft des Fichtischen Idealismus erwecken und die Einführung der Romantik in die Praxis des Lebens (Turnerei) und des Staats (deutsche Freiheit) veranlassen. Gentz und der moralisch-religiöse Fanatismus bekämpfen sich zuerst als feindliche Extreme, um später durch die pietistisch-aristokratisch-jesuitische Coalition ihre identische Wurzel aufzuzeigen und mit der Einführung der Stolbergischen, Gallitzinischen, Drostischen, Schlegelschen Doctrinen, deren Entstehung wir kennen gelernt haben, in die Praxis des Staatslebens

die alte Romantik und ihre interesselose Schwelgerei zu ergänzen. Die ästhetischen Epigonen, die sich vornehmlich an Göthe anschließen und nach verschiedenem Naturell verschiedene Pointen der Romantik, als Volksthum und deutsches Gemüth, Ritterwesen, Teufelsspuck, Geisterwirthschaft, Mittelalter, Mystik u. s. w. cultiviren, dabei politisch meist harmlos sich verhalten, sind z. B. Körner, Uhland, Justinus Kerner, Heinrich von Kleist, Chamisso, Eichendorff, Schenkendorf, Ernst Moritz Arndt, Immermann, Rückert, Franz Horn, Varnhagen, Amadeus Hoffmann; Politiker und religiöse Praktiker sodann sind Savigny, Görres (der indessen auch noch seine rein-ätherische und ästhetische Seite hat), Jahn, Tholuck, Dräseke, Neander, Hengstenberg, Menzel, Leo, Stahl, Simrok, Florencourt, Wackernagel, Jarke, Phillips u. s. w. bis zur äußersten Namenlosigkeit einer literarischen Betriebsamkeit, der es rein auf den praktischen Effect ihrer Doctrin ankommt und das entschiedene Bewußtsein beiwohnt, daß mit dem Wiederkäuen längst abgestandener Pointen höchstens ein praktischer Zweck, auf alle Fälle kein Ruhm zu erreichen sei. Die Genialitätspointe haben nur die Herren von Ruf und Namen beibehalten, die in ihrem Glauben so stark und in ihrer Confusion so übersichtig sind, daß sie sich für die Väter fremder Kinder halten und ihnen ihre Hamannschen, Stollbergischen, Friedrich-Schlegelschen, ja sogar ihre Hallerschen Züge nicht ansehen.

4) Den neusten Ansatz der Romantik seit 1830

bilden die Jungdeutschen, die Neuschellingianer, die Hegelianer mit dem romantischen Zopf, wie Göschel und einige ältere orthodoxe Schüler. **Hegel** führt diese Periode an und vereinigt in sich die romantische und die freie Seite. Der Fortschritt ist daher die Reinigung der Hegelschen Philosophie oder der Romantik, wie sie in der neusten kritischen Geistesbewegung vorliegt.

---

10. Platen.

1796 — 1835.

Platen beginnt die Rückkehr aus der Willkür der Romantik zur Strenge der Classicität, aus dem wilden Germanenthum zum milden Griechenthum, aus der ungebändigten Phantasiewelt zur gesetzlichen Wirklichkeit, aus der Liebhaberei zur Liebe, aus dem Dilettantismus zum Studium, aus dem Royalismus zum Republicanismus, aus der Frivolität des Witzes zum Ernst einer erhabenen, freien, auch politisch freien Lyrik, aus der Künstelei zur Kunst auch im Dramatischen. **Platen** ist der erbittertste Feind der Romantik, und dennoch ist er zum Theil in ihr befangen; sein ganzes gediegenes, klares, gesetzliches Wesen athmet eine neue Zeit, und dennoch drückt die alte böse Luft, wie ein Alp, auf seiner Brust. Er ist der Uebergang, er kämpft, er erbittert sich gegen die Uebermacht eines schlechten, leeren, verderblichen Zeitgeistes; er geht zuletzt ziemlich unbefriedigt in dem Zwiespalt unter, daß er „das Edle wollte und das Schöne konnte" und dennoch so wenig Wirkung auf seine Zeit hervorbrachte. Ja, als er endlich mit der „verhängnißvollen Gabel" und dem „romantischen Oedipus" durchschlug, war es das Parodische und das Formelle, also die Kritik und die classische Erinnerung, mit denen es ihm gelang: nicht der große, freie Inhalt, nicht die wiederhergestellte wahre, nein, die vernichtete falsche Poesie

sollte es sein, welche der Welt in die Augen sprang. Er wird daher überall, vorzüglich wegen seiner formellen Virtuosität, geschätzt, und ein wenig hat er es sich selbst zuzuschreiben, daß man ihn als Virtuosen und nicht als Verkünder und Bildner eines neuen Geistes nimmt. Er legt überall den Nachdruck auf die Form.

Das nicht heißt ein Gedicht, wenn irgend ein guter Gedanke,
Irgend ein glücklicher Vers zwischen erbärmlichen steht;
Jegliche Silbe verrathe den Dichter, wofern er es ganz ist,
Was er gedacht, scheint uns niedergeschrieben in Erz.

Und er verkündigt zu viel, ja, bis zum Ueberdruß sich selbst als den Meister der Form, als den Genius und als den Poeten. Der selbstgefällige Accent, den er auf die Genialität legt, ist ein übles Erbtheil von Schelling, dessen Verehrer er ist, ohne, wie es scheint, jemals den eigentlichen Kern dieses eleganten und geistvollen Feindes aller der großen Gedanken, die sein poetisches Herz schwellten, entdeckt zu haben. Die Neigung zu Schelling beruht bei ihm auf dessen formalem Talent, die Abneigung gegen Hegel auf dessen schwerfälligen der Poesie feindseligen Formen.

Dennoch ist der Hegelschen Gesetzlichkeit und philosophischen Classicität kein Dichter verwandter als Platen, der strenge, der gesetzliche, der Zögling der großen Griechen, der Kenner unserer eignen Classiker, in deren Beurtheilung, vornehmlich in der Anerkennung Schillers, er merkwürdig mit Hegel übereinstimmt und den Romantikern widerspricht. In Platens Aufsatz, „das

Theater als Nationalinstitut", findet sich schon 1825 zum Theil fast wörtlich ausgesprochen, was wir oben unabhängig davon über Göthe und Schiller gesagt. Er ist ein Mann, der bei allem poetischen Enthusiasmus das wahre Verständniß weit über die nachgebeteten Orakel der Genialitätsusurpatoren setzt.

Im „romantischen Oedipus" erhebt er sich mit Macht gegen die Verächter und Beschimpfer des „Verstandes." „Nimmermann" sagt zu dem „Verstande", der aus Preußen exilirt ist:

Die Pietisten haben dir Berlin verpönt
Mit Fug und Recht! Wer kümmert um Verstand sich noch?
Hat unser Hoffmann, jener große Callotist,
Dich nicht magnetisch eingelullt mit Fug und Recht?
Die Schüler Hegels bieten dir spitzfindiglich
Die Spitze dar: Wer kümmert um Verstand sich noch?
Mich lies, Fouqué studire dann, und sämmtliche
Franz Horn=Zigeunerzeunedeutsch=Berlinerei:
W i r h a b e n k e i n e n T h e i l a n d i r i m P r e u ß i s c h e n!

Die schönste Stelle des „romantischen Oedipus" ist die Blitz- und Donnerrede, womit der „Verstand" dem Romantiker antwortet:

Zwar als Verbannter schleich' ich jetzt umher,
Doch vom Exil abruft mich einst das deutsche Volk:
Schon jetzt erklingt im Ohre mir sein Reueton,
Schon zerrt es mich am Saume meines Kleids zurück!
Dir aber schwillt der Kamm gewaltig — —
Unseliger, der du heute nun erfahren mußt,
Welch' einen Schatz beherzter Ueberlegenheit,
Biegsamer Kraft i m V o r g e f ü h l d e s B e w ä l t i g e n s,
Welch' eine Suada dichterischer Redekunst

In meines Wesens Wesenheit Natur gelegt!
Denn jeden Hauch, der zwischen meinen Zähnen sich
Zur Lippe drängt, begleiten auch Zermalmungen!
— — — — — — — — —
In meinen Waffen spiegle dich, erkenne dich,
Erschrick vor deiner Häßlichkeit und stirb sodann!

Wie er den „Verstand" in seine weltbeherrschenden Ehren wiedereinsetzt, so spricht er auch gegen das romantische Stichwort, die „Tiefe", in der schönen Parabase von 1835:

Die wähnen, sie sei'n voll Tiefe, sobald sie den Mist aufwühlen, den tiefsten.
So seh'n wir bereits nun Frankreich auch sich ergehn in dämonischer Tollheit,
Und den Hoffmann selbst nachahmen, o Schmach! und Berlinischen Taumel erkünsteln.

Diese ganze Parabase ist ein wahres Manifest gegen alle romantischen Tollheiten von der allgemeinen „Christlichkeit" bis zum „Klosterbau" und der „Rückkehr." Sie endet so:

Ihr sahet und seht, welch' herbes Geschick die verstockteren Völker getroffen,
Die nicht in der Zeit des erweckenden Rufs absagten dem römischen Baalsdienst.
Gern möchten sie jetzt wegschieben das Joch und es zappelt der Hals in der Schlinge;
Doch leider zu spät, denn Pfaffengewalt schnürt ihnen die Seele zusammen.
Ihr aber, erlöst von dem geistigen Druck, der jene so jämmerlich einzwängt,
Preis't jeglichen Tag, danksagenden Sinns, die unsägliche tägliche Wohlthat,
Die einst muthvoll mit dem Schwert in der Faust die begeisterten Ahnen erfochten!

Nicht schreitet zurück deshalb, krankhaft
Dem Gewesenen hold, das lange vermorscht!
Abwendet das Ohr paradoxem Geschwätz,
Seid Männer und steht, mit dem Fuß vorwärts,
Unerschütterlich fest, sucht wahres und lacht
Des romantischen Quarks,
Und erquickt das Gemüth an der Schönheit.

Doch es war nicht gethan mit Wahrheit und Schönheit; die Wirklichkeit widerstand. Platen war der erste, dem dieser Kampf die Augen öffnete, und der nach den Julitagen und dem Untergange Polens seinen poetischen Bannstrahl direct und unverholen gegen den siegreichen Despotismus schleuderte. Er ist der erste politische Dichter in unserer neusten Literatur. Seinen Nachfolgern gab er das erhabne Thema. Nun sie es so glücklich variirt, wollen wir uns seiner erinnern. 1831 schrieb er „an einen Ultra“:

Es führt die Freiheit ihren goldnen Morgen
Im Strahlenglanz herbei!
Im Finstern, sagst du, schlich sie lang verborgen,
Das war die Schuld der Tyrannei.

Wer spräche laut, wenns ein Despot verwehret,
Der allen schließt den Mund?
Selbst Christi Wort, das alle Welt verehret,
War lang geheimer Bund.

Nicht Böse bloß verbergen ihre Thaten,
Auch Tugend hüllt sich ein;
Das Vaterland, auf offnem Markt verrathen,
Weint seine Thräne ganz allein!

Den Herrscher, sagst du, soll ein Scepter zieren,
Das unbeschränkt befiehlt,
Als stünd' ein Mensch er zwischen wilden Thieren,
Nach denen seine Flinte zielt!

Du willst der Rede setzen ihre Schranke,
Einkerkern Schrift und Wort?
Umsonst! Es wälzt sich jeder Glutgedanke
Bacchantisch und unsterblich fort!

Er schließt dies schöne Lied im Vorgefühl seines einsamen Endes in Syracus:

Und sollt' ich sterben einst wie Ulrich Hutten,
Verlassen und allein,
Abziehn den Heuchlern will ich ihre Kutten:
Nicht lohnts der Mühe, schlecht zu sein!

Ueber sein politisches Ideal läßt er uns nicht zweifelhaft. Erinnern wir nur an einige seiner melodischen Distichen:

Die wahre Pöbelherrschaft.

Nicht wo Sophokles einst trug Kränze, regierte der Pöbel;
Doch wo Stümper den Kranz ernten, regiert er gewiß!
Pöbel und Zwingherrschaft sind innig verschwistert, die Freiheit
Hebt ein geläutertes Volk über den Pöbel empor.

Wappen der Medici.

Wo nur immer ich euch, medicäische Kugeln, erblicke,
Garten und Tempel und Haus zierend in Rom und Florenz,
Weckt ihr Haß mir und Furcht, heillose Symbole der Knechtschaft
Denen der edelste Staat, lange sich sträubend, erlag.

Der Grimm, der den edlen Dichter ergreift bei der namenlosen Indolenz der Deutschen, die kein Aufschwung der Welt und alle Melodieen seiner großen Dichter, alle Gedanken seiner freien Denker nicht befreit, ist wahrhaft classisch, und wenn Platen nichts empfunden und gedichtet hätte, als dies eine vernichtende Freiheits- und Vaterlandsgefühl, er hätte seine ganze Zeit, die leider noch zu sehr auch die unsrige ist, empfunden und gezeichnet. Seine „Polenlieder“, die er uns hinterließ,

und die neben seinen gesammelten Werken im Auslande erscheinen mußten, beginnen mit diesem Gedicht:

Zusammen pack' ich meine Habe
Und was im Busen mir gedieh,
Denn länger frommt mir nicht die Gabe,
Die mir ein milder Gott verlieh.

So hat es mich umsonst begeistert?
So wars umsonst, was ich empfand?
Und jeder arme Stümper meistert
Den Griffel meiner Meisterhand?

Im Dunkel muß der Geist sich bergen,
Damit's die Blöden nicht verstehn,
Dann mag er mitten durch die Schergen,
Wie ein erhabnes Wesen gehn.

Der mörderische Censor lümmelt
Mit meinem Buch auf seinen Knie'n,
Und meine Lieder sind verstümmelt,
Zerrissen meine Harmonie'n.

So muß ich denn gezwungen schweigen,
Und so verläßt mich jener Wahn,
Mich fürder einem Volk zu zeigen,
Das wandelt eine solche Bahn.

Doch gieb, o Dichter, dich zufrieden,
Es büßt die Welt nur wenig ein,
Du weißt es längst, man kann hienieden
Nichts Schlechtres als ein Deutscher sein.

So viel ist Platen mit der Freiheit und mit der Schönheit zu früh gekommen, daß seine Zeit noch immer eine zukünftige ist: noch immer ist die positive Erscheinung der vollen Sonne der Wahrheit in Prosa, in Versen und auf der Tribüne des öffentlichen Wesens eine un-

begreifliche, wenn nicht gar eine unmögliche. Aber die Gährung in allen Gebieten, die universellste Verneinung der Romantik, wenn auch zum Theil noch in romantischer gemüthsdunkler Form, ist eingetreten; und Platens Polemik zum Wenigsten würde jetzt einen ungeheuren Widerhall finden; seine „Polenlieder" haben auch in der That zwei Auflagen erlebt, wenn auch seine Plastik noch lange nicht genossen und gewürdigt werden mag. Darum ist er eine Uebergangsfigur, deren ganze Bedeutung erst im Verlauf der gegenwärtigen Periode enthüllt und empfunden werden kann. Was Novalis für die Periode der Reaction, das ist Platen für die Periode der Revolution, in der wir das Glück oder das Unglück haben zu leben, nur mit dem Unterschiede, daß Platen Alles nicht lyrisch und prophetisch, wie Novalis, sondern kritisch und plastisch vorbedeutet. Selbst seine literarische Komödie, wie gleich aus dem oben mitgetheilten Bruchstück klar wird, ist schon eine politische, und zu Aristophanischen Erfolgen fehlte ihm nur — das Volk der Athenienser. An diesem Zwiespalt seiner innern und der äußern Welt scheitert er zu seiner Zeit, und erst in der Zukunft sehen wir durch immer erneuerte Anstrengungen alle Richtungen seines Strebens wiederauftauchen. Der Italiener Landolina hat daher nicht mit Unrecht auf seinen Marmor die Worte setzen lassen:

Ingenio germanus, forma graecus,
novissimum posteritatis exemqlum.

Schluß.

Hier wäre nun noch ein viertes und ein fünftes Buch zu schreiben, um die deutsche Geistesbewegung, 1) die Fortsetzung der Romantik durch die Freiheitskriege und 2) die Rückkehr zur Freiheit oder als Fortsetzung der Fichtischen Philosophie und der classischen Richtung der Literatur: Hegel, seine Zeit und seine Fortbildung darzustellen.

Beide Abschnitte sind aber in den folgenden Bänden dieser gesammelten Schriften in eignen historischen Skizzen und Charakteristiken schon behandelt worden. Für den ersten verweisen wir auf den vierten Band der gesammelten Schriften Seite 60: „Zur Geschichte des deutschen Geistes seit den Freiheitskriegen;" für den Zusammenhang des deutschen Staatswesens mit der deutschen Geistesbewegung auf Band 4, S. 1: „Der preußische Absolutismus und seine Entwickelung;" für die Kritik der neusten Romantik auf Band 4, S. 114: „Der literarische Kampf mit der Reaction", Band 4, 180: „Der Pietismus und die Jesuiten", Band 4, 219: „Zur Charakteristik Savigny's" und „Florencourts"; für die Reinigung unsers eignen Manifestes in den Hallischen Jahrbüchern auf den Aufsatz Band 3, S. 117: „Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus," „ein Gegenmanifest."

Für den zweiten Abschnitt verweise ich den Leser auf „unsre letzten zehn Jahre" im zweiten Theil der „zwei

Jahre in Paris," die ich als Band 5 und 6 meiner gesammelten Schriften, mit denen sie im Format genau stimmen, anzusehn bitte. Der Aufsatz: „Unsere letzten zehn Jahre, oder über die neuste deutsche Philosophie", enthält eine kurze Darstellung Hegels und der Geistesbewegung, die sich an ihn anschließt. Zur Ergänzung dieser Skizze dient der zweite Band der gesammelten Schriften: „Ueber die gegenwärtige Poesie, Kunst und Literatur." Diese letzte Parthie hat nicht die Form der Geschichte, dafür entschädigt sie vielleicht durch die lebendigere Charakteristik der bedeutendsten Erscheinungen, vorzüglich der merkwürdigen Vereinigung der romantischen Willkür und der philosophischen Emancipation in Heine.

In der Darstellung „unserer letzten zehn Jahre" mangelt die bestimmte Anknüpfung Hegels an Kant und Fichte, wodurch die Form zu tief in die Metaphysik hineingeworfen und das Publicum gleich im Anfange abgeschreckt worden wäre. In diesem Zusammenhange ist die Verbindung nun sehr leicht zu schlagen.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre nimmt das Hegelsche System wieder auf. In der Logik leitet Hegel die Kategorieen von der abstractesten, der absoluten Unbestimmtheit und Indifferenz, bis zu der erfülltesten, der absoluten Idee, ab. Die ganze Logik hält sich aber in der absoluten Abstraction und die Kategorieen sind sämmtlich allgemeine Bestimmtheiten, Begriffe, denen noch der andere Moment der Idee, die Wirklichkeit, fehlt. Die Durchführung des logischen Begriffs durch Natur und

Geist vollendet das System und die Realität der absoluten Idee.

Hegel verläßt die bisherige Methode, welche feste Bestimmtheiten in dem Verlaufe der Gedankenbewegung hinstellt. Er beweist die verschiedene Bedeutung der Bestimmungen an den verschiedenen Stellen der Gedankenreihe, so haben die Wirklichkeit der Existenz, die Wirklichkeit der Naturprocesse und die Wirklichkeit des Denkens die verschiedensten Werthe. Die absolute Wirklichkeit ist Hegel das denkende von der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit erfüllte Subject, dieser subjective Geist ist der absolute.

Die Hegelsche Philosophie faßt die ganze bisherige philosophische Arbeit des menschlichen Geistes zusammen, nimmt die Geschichte selbst als eine dialektische, freilich natürlich-verunreinigte Reihe, und stellt in seiner Logik und in seinem System die erste große dialektische Entfaltung der geistigen und natürlichen Welt aus einem Begriff dar. Die Lösung des Problems, Freiheit und System zu vereinigen, indem die Entwickelung selbst Princip geworden war, diese gewaltige Unternehmung, ihr behauptetes Gelingen und der Zweifel an einer so überwältigenden Realität faßte wie mit einem betäubenden Zauber die strebendsten Geister seiner Zeit; und es bedurfte einer guten Weile der Besinnung und Ermannung, um die Freiheit und Gesetzmäßigkeit der großen logischen und methodischen Entdeckung festzuhalten, ohne die eigne Freiheit des Denkens und Dichtens einzubüßen, so sehr

auch in der Flüssigkeit und Vieldeutigkeit der Begriffe je nach den verschiedenen Punkten des Systems eine Nöthigung zur Freiheit liegt; denn nun ist es doch klar, daß dies ganze System, so wie es hingestellt ist, sogleich wieder selbst ein Moment in einer neuen Reihe werden muß.

So ist es denn auch geschehn. Es erscheint uns als die Seite der systematisirten und vollendeten Geistesfreiheit, als Abschluß der protestantisch-theoretischen Entwickelung, und als Basis einer neuen ethisch- und ästhetisch-freien Welt. Es versteht sich, daß es die Reaction der Romantik in seine Universalität aufhebt. Den Beweis, daß wir es mit Recht als die Basis der wiederhergestellten und tiefer gefaßten Freiheit genommen, habe ich in dem Aufsatz: „Unsre letzten zehn Jahre", zu führen gesucht. Möge nun auch die Geschichte ihn bewähren! — Aber die Geschichte sind wir. Fordre sich also jeder, der die Verwirklichung der großen Principien, die nur in der **deutschen** Entwickelung zur absoluten Klarheit hindurchgedrungen sind, seinem Zeitalter nicht mißgönnt, zu neuer Anstrengung auf. Wem es aber am Vertrauen fehlt, der lasse sich die unglaublichen Erfolge der Romantik aus ihrem absolut nichtigen Princip zum Beweise dienen, welche Macht den entschiedenen und entschlossenen Gegensätzen innewohnt, zuerst sich durchzusetzen und dann unausbleiblich ihre eigne Negation zu erzeugen. Mehr als Beispiel ist aber unser eignes Bewußtsein und seine unsterbliche Gestalt in den Heroen unserer freien Philosophie und Dichtung, es ist Wirklichkeit und Begriff.

